الألف كتاب (٢)

حضارة الإسلام



تأليف

الأستاذ جوستاف ا. فون جرونيباوم

نقله إلى العربية
الأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد
وكيل مدرسة مصر الجديدة
الثانوية

راجعه
الأستاذ عبد الحميد العبادي
العميد السابق لكلية الآداب
بجامعة الإسكندرية

نشرته
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

دار مصر للطباعة ـ ت ٧٥١٤٧

التعريف بالمؤلف

اسمه : الأستاذ جوستاف إ . فون جرونيباوم

١٩٠٩ ولد بمدينة فيينا بالنمسا .

١٩٣١ حصل على دكتوراه فى الفلسفة (فى الدراسات العربية والفارسية والتركية) من جامعة فيينا .

١٩٣٢ — ١٩٣٣ زميل بالدراسات العليا بجامعة برلين .

١٩٣٦ — ١٩٣٨ معيد بالمعهد الملحق بالمعهد الشرقى بجامعة فيينا .

١٩٣٨ — ١٩٤٢ مساعد أستاذ للدراسات الإسلامية بمعهد آسيا بنيويورك .

١٩٤٢ — ١٩٤٣ مساعد رئيس قسم اللغة العربية بمعهد آسيا بنيويورك .

١٩٤٣ — ١٩٤٦ مساعد الأستاذ للغة العربية بجامعة شيكاغو .

١٩٤٦ — ١٩٤٩ أستاذ مساعد بتلك الجامعة .

١٩٤٩ أستاذ .

زار الشرق الأوسط : ١٩٣٦ ، ١٩٤٧ — ١٩٤٨ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٤ .

تزوج بمدينة واشنطن ١٩٤١ ، ورزق بطفلين .

نائب رئيس الجمعية الأمريكية الشرقية ، ١٩٥٤ — ١٩٥٥ .

رئيس اجتماع علماء البحوث الإسلامية الألمان والنمسويين والسويسريين الذى عقد بمدينة مينز ١٩٥٢ .

رئيس مؤتمر علماء البحوث الإسلامية الذى عقد بمدينة سبا Spa (بيلجيكا) ١٩٥٣ .

عضو شرف بجمعية الأبحاث الإسلامية ، بومباى بالهند .

عضو بأكاديمية البحر الأبيض ، بالرمو إيطاليا .

(انظر مؤلفاته فى آخر الكتاب) .



هذه ترجمة لكتاب :

MEDIEVAL ISLAM

A Study in Cultural Orientation

by

GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
CHICAGO, ILLINOIS


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

كلمة المترجم

ولت الحضارات القديمة وخبا كل ضياء ، وظلت الدنيا بعد وفاة المسيح عليه السلام تتخبط ولا هاد ، وتتنكب رفيع القيم ولا مقوم ، وتتدلى فى خلقها إلى الحضيض ، وتنحدر فى إنسانيتها حتى تردت فى وهاد الهمجية الفاحشة . وزعم المفكرون أنه البلاء الذى لا فكاك منه ولا خلاص ، وراح كل يلتمس منجاة من شرور الدنيا وآثامها بالفرار منها ويبحث عن الهداية حيث يوجهه فكره أو ترشده سجيته .

وراح رجل بمكة متوقد الفكر مرهف الحس يقلب وجهه فى السموات يريد إلها يعبده وربا يقدم له الطاعة ويبذل له خلاصة روحه المتأججة ؛ وظل يعاود الغار سنة بعد أخرى ، ويطيل فيه التحنث ساعة بعد ساعة ويوما فى إثر يوم ، إلى أن هبط عليه ذلك الذى غطه وقال له اقرأ ، ولم يزل به حتى قرأ ؛ لقد قرأ شيئا عجبا ماوعته الدنيا حتى اهتزت له جنباتها ، وتسامعت به أرجاؤها ، وتغيرت له معالمها فى حاضرها ومستأنف أيامها ، وكشف عنها به ما غشاها ، وانفتحت منها الأعين على اليقين ، وأطبقت منها القلوب على الإيمان ، وانطوت الجوانح على توحيد لله توشك أن تزول إزاءه الجبال ولا يتزعزع ، وعلى عقيدة ملأت النفوس بالطمأنينة والسعادة والراحة والاستسلام لله والتفانى فى محبته .

تلك عقيدة الإسلام منحة السماء وهبة العناية الربانية إلى محمد رسول الله عليه صلوات الله ، وانقضى منذ تلك اللحظة المباركة نيف وثلاثة عشر قرنا ، تملكت فيها عقيدته القلوب ، وتقلبت على أمته الغير فسادت العالم حينا ودالت دولتها مرة ، وعادت إليها صولتها أخرى . كل هذا والقرآن والسنة صامدان كالطود المشمخر ، أو كالبحر الزاخر الطامى ، ينهل الناس منه على الأجيال والقرون ، ولا ينقص قطرة . حول ذلك القرآن وتلك السنة قامت دول عظمى واستبحر عمران باذخ ، ونشأت حضارة فاخرة . وناهيك بلفظة « حضارة » ،

وما تنطوى عليه من سنن للعيش وتهذيب للأنفس ورقى فى الفكر وتنوع فى العلم ارتقى ، حتى أصبح فلسفة من أعمق ما شهدت الإنسانية من فلسفات .

تلك الحضارة هى حضارة الإسلام قامت كلها على رسالة ذلك الرجل الفرد (محمد) صلوات الله عليه ، وظلت الأجيال تتوارثها والعقول تتدارسها ، وكلما درسها دارس ظهر له منها جديد ، وتبين له فيها من عناصر الحيوية والقوة ، ما كان يخفى على غيره ، وكلما أكب عليها مفكر أو باحث وجد بها الشفاء لنفسه والجواب على ما تطلع إليه عقله .

ومن أسف أن هذه الحضارة لم تعمر طويلا ، فما هو إلا قرنان أو ثلاثة حتى خمد الشرق ثانية ، وأطبقت عليه سحائب الخمول والتأخر والانحطاط ، على حين نهضت أوربا تبحث عن هذه الدنيا ، وتلتمس فريسة تلتهمها ، فكان أول ما انتبهت له ذلك الشرق الخامل الخامد ، فبدأت بالسيف تعمله فيه إبان الحروب الصليبية ، وعندئذ هتف هاتف الزمان يهيب بالمسلمين ، أن التفوا حول القرآن ، فأقبلت النفوس تذود عن الحمى وتدفع عن البيضة ، حتى انحسرت الموجة الصليبية حسيرة كاسفة قد رد بها كيد الغرب فى نحره .

وترادفت القرون حتى أخذ القرن التاسع عشر مداه ، والغرب فى نزعاته الصليبية سادر : فدعاة الاستعمار فيه يتمنون زوال الكتاب ، وعلماؤه يرمون الإسلام بالرجعية والجمود ، ومستشرقوه يتهافتون عليه بالأقلام . أجل ، أقبل المستشرقون يدرسون ونحن فى الكبوة ، ويطلعون ونحن فى مهاوى التأخر ، وإذا هم يحيون آثار السلف ، ويظهرون ماعفى عليه الزمن من عظمة الأجداد ؛ وفتحنا نحن أعيننا ونحن بين النعاس واليقظة ، نتساءل دهشين : أهذا ما خلفه لنا آباؤنا ؟

* * *

وكان الأستاذ العلامة جوستاف فون جرونيباوم أحد أولئك المستشرقين الذين هفت نفوسهم إلى دراسة الإسلام فأخذوا يقلبون فيه الفكر ويمعنون فيه النظر ، وإذا هو ينتهى إلى نتيجة أعتقد أنها خلاصة لكتابه هذا ، هى أن

لعرب أعطوا العالم الإسلامى ومايئزله من بلاد الشرق قرآنه ولغته وعقيدته ، ثم تناولوا ما بتلك البلاد من ثقافات وحضارات قديمة فامتصوها وهضموها وأخرجوها للناس فى قالب عربى رائع أخاذ كادت تخفى فيه معالمها الأصلية وأصلها الغريب . فأما النقطة الأولى فقد صدق فيها المؤلف ما فى ذلك ريب ، وأما الثانية فلعمرى لقد قسا فيها إلى حد كبير ، فليست تنشأ الحضارات فجأة ، وإنما الحضارة سلسلة من درجات التقدم ترقاها الإنسانية سلما سلما ودرجة درجة ، وهى مشعل يأخذه الخلف عن السلف ، أو أمانة يتناولها اللاحق من السابق . فالعرب جاءوا بعد يونان وفرس . وأوربا الغربية تبوأت فى زعامة الحضارة مكانة العرب . وهاهى ذى القارة الأمريكية تتصدر على التدريج دست المدنية فى عصرنا الراهن حتى لتكاد تثبت النظرية التى يدعى قائلها أن الحضارة تنتقل غربا وأنها لابد عائدة إلى هذا الشرق قرب المدى أو بعد .

لقد حمل العرب الأمانة عندما جاء دورهم فى التاريخ ولئن تناولوا المشعل وحملوه كما حملته سائر الأمم من قبل فإنهم أضافوا إليه أضعاف ما أخذوا منه وزادوا عليه من وهج العقول وضياء الفكر ما يشهد به هذا الكتاب بل يشهد به التاريخ نفسه . ولم يكن العربى العالم بالضنين ولا الشحيح بعلمه بل قدم العرب الحضارة والثقافة والعلم على أقصى ما وصلت إليه على أيديهم هدية كريمة رفيعة الشأن ، وهبة سخية جليلة إلى من تلاهم من أمم وأجيال جعلت الحضارة هدفها والعرفان مدار حياتها . أجل لم يضن العرب بعلمهم على أحد .

والمؤلف وإن سمى كتابه « الإسلام فى العصور الوسطى » إلا أنه بدأ معه حيث نبت ، فهو يتتبع الإسلام وليدا ناشئا ويترسمه قرآنا وسنة ويدرس أصوله ومذاهبه وفرقه بأسلوب علمى دقيق ، فهو لا يكاد يورد فكرة إلا أورد لها نصا ، وأورد للنص مرجعا ، وأشهد لقد كان فى كل ما نقله نزيها ، ما حرف لفظة واحدة إلا أن يفوته فهمها ، وأشهد أنه لم يذم الإسلام بلسانه قط ، ولا تنقص رسوله الكريم ، بل الحق أنه كثيرا ما كان ينعى على أولئك الذين يخرجون عن جادة القصد والوقار فى نقدهم . وأنه وهو الأجنبى عن الملة

لم يفته أن يظهر تقديره لما جاء به الطاهر الصادق من عقيدة الإسلام . نعم إنه نقل عن غيره بعض نصوص لم ترقنا فأعملنا فيها القلم ، ولكن الواقع أنه كان يعترض على طريقة الذم لمجرد التشنيع . أما النقد العلمى فسبيله مباحة للناس جميعا . لذلك التزمنا أن نحترم ما جاء بالكتاب من آراء وأن نرد عليه فى مواضع كثيرة بتعقيبات من عندنا لا نبغى من ذلك المساس بكرامته ولا أدخلنا فيها شخصه ولا شخص غيره ، وإنما قصدنا من ذلك وجه الحق والصـــدق وتبيان العقيدة على مايفهمها أحد أبنائها الناشئين فى محيطها ، الغواصين وراء أغوارها ، المتشربين بروحها . ولعله حين يقرأ تلك الردود يعود فيرى فى عقيدة الإسلام رأيا آخر إذ يشهدها تحت نور آخر . أما ترهات المتعصبين من القساوسة فقد اكتفينا بنقضها بأوجز عبارة لهوان شأنها ومعرفة القارئ نوع الدافع إليها وأنه ليس وجه الحقيقة ولا وجه الله ولا حب العلم بل الحقد والجهل والتعصب .

وقد أوردنا وراء كل باب من أبواب الكتاب تعقيباتنا عليه ورمزنا إليها بحرف «ت» ليطلع عليها القارئ أثناء قراءته للموضوع .

وإن كنا نعتقد أن الأصل فى الخلاف بيننا وبين المؤلف هو اختلاف عقيدته وبيئته ومرباه ، الأمر الذى جعله ينظر إلى عقيدتنا من زاوية أخرى غيرت شكل المنظور العام الذى إليه ينظر .

أما أبحاث المؤلف من الناحية الحضارية والأدبية واللغوية فهى جديرة بأن نقف إزاءها طويلا وأن نلفت إليها أنظار دارسى اللغة العربية بالجامعات المصرية . فإنه فضلا عن النهج العلمى الذى اتبعه فى تعقب الظواهر الحضارية والأنماط الأدبية والغوص وراءها حتى مصادرها الأولى فى عتيق الثقافات والمدنيات ، وفضلا عن إيجاده بهذه الطريقة الاستقرائية الدقيقة نظرية علمية لها دعائمها القوية ، هى أن الحضارة والأدب عند العرب والأقدمين يتفقان ــ على تباينهما فى الظاهر ــ فى الفكر والمنهج والعادة والإلف ... فإن المؤلف يؤكد لنا أن الاقتصار على دراسة العربية وحدها تقصير شائن ، وأن من واجب كل من تصدى للنظرة الفلسفية والجامعية إلى الأدب والحضارة أن يجيد فى

الوقت نفسه آداب الأقدمين ولغاتهم ويتعمق فى دراسة ما لديهم من فكر وثقافة . وهنا يقوم الفرق بين معلم لغة ودارس لغة أى بين المدرس العادى والأستاذ الجامعى .

لقد درس المؤلف الإسلام من جميع نواحيه فعقد علي علاقته بما حوله فصلين ، وجعل العقيدة نفسها مدار اثنين آخرين ، ثم جعل الشريعة والمجتمع محورا للخامس والسادس ، وبحث الرجل الكامل ، وراح آخر الأمر يدرس الحضارة الإسلامية والأدب والثقافة العربيـة دراسة عميقة مستفيضة ، فبين أسسها وأظهر محاسنها ومعايبها .

ولقد اشتد فى حكمه حين أنكر كل فضل للعرب فى النواحى الجديدة التى دخلت أدب العربية خاصة منها القصة ، ولئن جهد المؤلف أن يثبت بالبرهان وعن طريق تطابق الحبكات أن القصص العربى منقول كله ، إنه لشىء أعتقد أن الواقع يفنده ، وإلا فأين قصص الشطار المصريين وقصص الخلفاء وقصص المغامرات العربية الإسلامية كالظاهر بيبرس ومخاطرات الهلالية ؟ لاشك أن هذه وشطرا كبيرا من ألف ليلة وليلة وغيرها من القصص له مصادره العربية الأصيلة .

على أن صرامة حكمه هذا لن تمنعنا من الاعتراف له بالفضل . فإن مطالعة الكتاب كفيلة أن تفتق للقارئ شعابا فى الأدب العربى ، وأن تبرز له مناحى لم يكن منتبها إليها قبل تلاوته ، وإن فيه من الدعوة إلى العناية بالأدب المقارن ما هو حقيق — لو أخذ به — ببعث نهضة فى الدراسات العربية الأدبية ، وإن فيه من أسماء المراجع العربية والأجنبية ما أكاد أقطع بأن معظم محبى الأدب العربى لايكادون يعرفون اسمه ، فما بالك بمحتوياته ؟ ولاريب عندى أن قارئ الكتاب سيفهم الأدب العربى فهما جديدا وسيعود إلى كتبه الأدبيـة فيقرأها ، وقد تفتحت له فيها نظرات وفجاج وتكونت له فيها آراء ستجعله يدهش من نفسه ومن تغير نظرته إلى لغته وأدبه .

وأكثر المؤلف تأييدا لأقواله من الاقتباسات التى كانت تبلغ فى بعض

الفصول المئات ، وكنا نشعر بالكراهية من أن يفوتنا الرجوع إليها فى مصادرها الأصلية وإيراد نصوصها مهما كلفنا ذلك من مشقة ، ولعمرى لقد كان فى ذلك جهد رهيب لا يقدره إلا من كابده .

فكنا نضطر إلى قضاء ساعات بل أيام بأكملها فى مكتبة الجامعة أو بدار الكتب المصرية بحثا وراء نص واحد ، وكنا نلتزم قراءة ديوان شعر بأكمله طلبا لبيت واحد أو تلاوة سفر التماسا للفظة (١) . على أنى أؤكد للقارئ أنى سعيد بما بذلت فى هذا الكتاب من جهد وما لقيت فيه من عناء .

وإنى وأنا المسلم المحب للاطلاع قد ازددت تفكرا فى دينى بما قرأت هذا الكتاب ، ولعله أن يثير فى نفوسنا رغبة حقة إلى مدارسة ذلك التراث الضخم من المؤلفات العربية التاريخية منها والجغرافية والأدبية والدينية والصوفية والفلسفية التى حفلت بأسمائها هوامش الكتاب والاطلاع على المراجع الأجنبية التى عنيت بقديم تراثنا والتى يقابل بينها المؤلف وبين شقيقاتها العربية ، ولعلنا نحظى من ذلك بدراسة أصيلة ومقارنة تعيد مجد السلف وتكون نبراسا لأبنائنا من بعدنا والأجيال القادمة .

ويهمنى قبل أن أختم كلمتى هذه أن أبذل شكرى صفوا خالصا للسيد الأستاذ الجليل عبد الحميد العبادى على ما أنفق فى مراجعة الكتاب من جهد عظيم وما صرف فيه من وقته الثمين وما أفاض فيه من علمه وأدبه وخبرته .

وبعد فإن هذا الكتاب سفر جليل سطر بروح القصد والاعتدال ، أقدمه إلى قراء العربية والمسلمين ، راجيا أن يتلقوه بما عرف عن الإسلام فى كل عصوره من رحابة الصدر والتسامح . والله ولى التوفيق ؟

مصر الجديدة فى ٢١ يناير ١٩٥٦ — عبد العزيز توفيق جاويد

---

(١) ويسعدنى لهذه المناسبة أن أنوه بفضل رجال مكتبة الجامعة وإخوانى القائمين على دار الكتب . كما أشكر صديقى وزميلى الأستاذ حسين الحوت العون الصادق الذى بذله لى مشفوعا بالأريحية والتفانى فى المساعدة .

تمهيـــد

نشأ هذا الكتاب من سلسلة من المحاضرات العامة ، ألقيت فى ربيع سنة ١٩٤٥ ، بقسم الدراسات الكلاسيكية بجامعة شيكاغو . وهو يهدف إلى لإحاطة المجملة بالاتجاه الثقافى للعصور الإسلامية الوسطى ، مع قصر الاهتمام على الإسلام ببلاد المشرق . ويحاول الكتاب أن يصور رأى مسلم العصور لوسطى فى نفسه وفى عالمه ذى التحديد الخاص ، وأن يبين الاتجاهات لأساسية العقلية والعاطفية ، التى كانت تتحكم فى أعماله ، والحال النفسية لتى كان يحيا فيها حياته . وهو يحاول جاهدا أن يفسر النسيج الذى ركب منه عالمه من حيث العناصر الموروثة والمنقولة والأصيلة المبتكرة ، وإطار النظم التى كان يعمل فى كنفها ويدور فى فلكها ، ومكانه بالنسبة إلى العالم المسيحى المعاصر له .

ولا يخفى أن دراسة مختلف ميادين النشاط الثقافى تتطلب تحليلا للهدف لرئيسى الغالب ، وللغايات المستهدفة ، كما تتطلب إلى حد ما — تحليلا لطرائق لاستدلال التى كان المسلم يتناول بها موضوعاته الخاصة ، والتى يرجع إليها كل ما بلغه ، وكل ما قصر دونه من تحصيل . ثم إن ألوان التحصيل التى نشير إليها ـ الشخصيات التى ندرسها فى الكتاب لن تقدم للقارئ من أجل ذواتها ، فضلا عن أن تكون غايتنا من ذلك تعدادا أو حصراً لأعظم ما أسهمت به تلك الحضارة من جهود . وهى إنما تعالج هنا لتكون شاهدا على الطرائق لفريدة التى كان المسلم يحاول بها أن يفهم عالمه وينظمه .

بذا تستبعد خطة الكتاب كل سرد للتاريخ السياسى يتجاوز أبسط الحقائق لمجردة ، بيد أنها تستلزمنا الكشف عن مكانة الإسلام الحقة فى العالم الوسيط ـ تحديد أهميتها . وتستبعد هذه الخطة كذلك كل دراسة للاقتصاد الإسلامى ، ـ لكنها تؤدى بنا إلى تفسير المجتمع الإسلامى كما صاغته روابط الواجبات لرئيسية التى يعتز بها كل مسلم .

وكان تناول المسلمين للعلم والأدب موضع البحث ، على أن النتيجة الفردية التى كان يبلغها العالم أو الكاتب المسلم ، مهما ارتفع شأوها فى تاريخ العلم أو الشعر — لا تجد منا من العناية إلا بمقدار ما تسجل لنا من ميزة ثقافية لم نقتف أثرها بطريقة أخرى .

وتمشيا مع هذا النهج عد تكوين الفكر أعظم أهمية من الآراء الخاصة ، كما عد قصور شاعر طموح عن بلوغ غايته ونجاح آخر بمنزلة سواء . وإن ميزان القيم لدى المسلمين ليصبح جليا عن طريق تحليل الهدف الأعلى لوجودهم لا عن طريق تفصيل للأحكام الفردية للقيم .

ولما كان المسلمون يعيشون فى حضارة مخلطة ، فإن الدوافع التى هدتهم أثناء انتقاء العناصر الأجنبية أو نبذها أو تكميلها تكون لنا خير مرشد يهدينا ، ومع ذلك فإن كل محاولة لإنشاء ثبت بالخصائص المنقولة ، تكون عملا فى غير محله تماما .

ومن ثم جاز لنا أن نقول إن تعقب مزاج العصور الوسطى الإسلامية وتعرف مذاقها ، هو هدف هذه الدراسة ، مع التنبيه على أن الكاتب يعد الفنون الرفيعة خارج نطاق بحثه .

وفيما عدا أسماء أعلام أمثال الله ومحمد ، جعل لها العرف الإنجليزى طريقة معروفة لكتابتها ، فإن الأسماء والمصطلحات الشرقية تعرض هنا بطريقة الهجاء المعتادة فى نشرات المستشرقين الأمريكيين الدورية .

والخرائط التى فى الصفحات النهائية قد اقتبست معدلة عن كتاب :
"An Introduction to the Sociology of Islam" لندن ١٩٣٠—١٩٣٣ ،
تأليف الأستاذ روبين ليفى ، بإذن من الناشرين :

(The Rationalist Press Association London)

ج . ا . فون جرونيباوم

عن جامعة شيكاغو
ديسمبر ١٩٤٥

تمهيد الطبعة الثانية

قد ضم إلى الكتاب حين أعيد طبعه قدر صغير من المواد الإضافية أدمج
، بعض الملاحظات ٥

عن جامعة شيكاغو
يونيه ١٩٤٧

ج . ا . فون جرونيباوم

تمهيد الطبعة المنقحة

انتهزنا فرصة إعادة طبع الكتاب ، فأصلحنا عددا من الأخطاء المطبعية الغلطات التى وجه نظرنا إلى شىء منها بعض كرام الناقدين ، وقد تيسر لنا ، حالات قليلة أن نضيف إلى متن الكتاب بعض الزيادات ؛ على أن الحال ـ اقتضت نقل معظم الإضافات (التى ترون مواضعها مشاراً إليها بالنجوم) ى آخر الكتاب حيث أفردنا لها قسما خاصا أسميناه بالملحقات . ولم يفتنا لى الحالين أن ندخل المواد الجديدة ، فى الفهرست الأبجدى للكتاب ٥

عن جامعة شيكاغو
يناير ١٩٥٣

ج . ا . فون جرونيباوم

الفصل الأول

١

الإسلام فى العالم الوسيط

نزعـــة الزمان

يسجل تاريخ العصور الوسطى للأقاليم الواقعة إلى الغرب من بلاد الهند نمو ثلاث وحدات سياسية وثقافية واضمحلالها وعلاقة بعضها ببعض. تلك الوحدات هى: الإسلام، والمسيحية اليونانية، والمسيحية اللاتينية. ولم تكن هذه الوحدات تظهر بمظهر الكتل المتماسكة إلا حين ينشب القتال بينها. وكان كل منها إبان نموه الأول تحت حكومة مركزية؛ كما أن النظرية السياسية لم تكف قط عن مناصرة فكرة الوحدة الصورية، بينما الواقع أن أرض كل من الدول الثلاث، كانت مقسمة بين عدد من الأمراء دائم التغير، ولكنه لا يبرح يتزايد على وجه الإجمال. ومع أن هذه الوحدة المزعومة لم تكن على أى اتصال بالحقائق المعاصرة لها، فإنها تعكس إلينا رابطة قوية من الوحدة الثقافية فى داخل أراضى كل كتلة، كما أنها كانت إلى حد ما من عوامل إرجاء انحلالها وحجبه عن الأنظار.

وكان الدين فى غالب الأمر العامل الأكبر فى تحديد تخوم تلك الكتل. وكان قصور وسائل المواصلات وعجز المالية العامة الذى يرجع إلى انتشار الدفع عينا بدل الدفع نقدا، من الأمور التى تجعل سلطان الدولة ضعيفا مضطربا غير منتظم. وكانت وظائف الدولة مقصورة فى الغالب على حماية أراضيها والذود عن عقيدتها. كما أن السلطة كانت تتركز فى حاضرة الدولة أو حول شخص الحاكم ولا تلبث أن تتضاءل كلما بعدنا عن المركز. ولم تكن الحروب

تضم فى العادة إلا نسبة صغيرة من السكان ينخرطون فى سلك الجندية مقاتلين ، وكثيرا ما كانت معارك بين قوات ضعيفة نسبيا ، هى الفاصلة فى ولاء متسعات مترامية من الأرض .

ولا يرتد الميزان عن الجنوح إلى التفتت السياسى إلا قبيل انتهاء العصر الوسيط . وكان الفرد من الناس ، إبان معظم العصور الوسطى ، يعد نفسه مسيحيا أو مسلما أولا ، ثم نزيل ناحيته الخاصة من وطنه ورعية للولى المحلى ثانيا ؛ ثم إنه ليس فرنسيا أو مصريا أو جرمانيا(١) إلا فى المقام الثالث والأخير . وكان الإبطال التدريجى لقوة هذه الولاءات هو المؤذن بانتهاء العصور الوسطى .

وأعظم مسائل ذلك الزمان شأنا مسألة العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية . وكانت هذه العلاقة أيسر ما تكون فى الإسلام ، فإن الإسلام لم تنظم فيه السلطة الروحية البتة بصورة رسمية ، على حين ظلت السلطة الزمنية قانعة بدور « حامى حمى العقيدة Defensor fidei » ، دون ادعاء الحق فى إدخال أى تطور على مجموعة التعاليم الدينية ولا حتى مجرد تأويلها . أجل حدث أحيانا أن نقض هذا الوضع ، ولكن ذلك لم يكن من شأنه أن يحدث أى تغيير فى النظريات العامة المتعلقة بوظيفة الدولة وحدودها . أما المسيحية اليونانية ، فإنها جهدت أن تجد لذلك الصراع حلا ، وبلغت غايتها من ذلك إلى حد ما ، بخضوع القسيس الأكبر للموظف الأكبر إداريا ؛ فكان الامبراطور البيزنطى يعين بطريرك القسطنطينية . فأما فى الغرب فقدراح البابا والامبراطور

---

(١) تأمل البيان الخاص الذى أدلى به العالم الاكليروسى جورج اسكولاريوس جناريوس (المتوفى ١٤٦٨ م) حيث قال : « إنى وإن كنت يونانى اللسان ، لا يمكننى أن أقول البتة إنى يونانى ، وذلك لأنى لا أعتقد ؛ فيما كان يؤمن به اليونان . فإنى إنما أحب أن أتخذ اسمى من ديانتى ، وإذا سألنى سائل من أنت ؟ أجبت مسيحى . . . . . ومع أن أبى كان يقطن تساليا ، فإنى لا أسمى نفسى تساليا بل بيزنطيا ؛ ذلك أنى من بيزنطة » Disputatio contra Judaeum 2; اقتبسه S.Runciman, Byzantine Civilisation (Lonon 1933. P.29.)

يتقاتلان طوال الحقبة ، مع اضطراد نزول الخسران بالبابا كلما اقترب العصر من نهايته . ومعنى ذلك بصورة ما أن كل دولة فى الغرب قد اكتوت بسعير حرب أهلية مريرة ، على حين استمر الصراع بين الدولة والكنيسة عنيفا لجوجا من جيل إلى جيل .

وكانت هذه الكتل الثلاث هى وارثة الإمبراطورية الرومانية . إذ كانت الأقاليم الرومانية قوام شطر عظيم من رقعتها . وكانت كل من المسيحية اللاتينية واليونانية تدعى أنها الوارثة الشرعية لروما القيصرية . فأما الإمبراطورية البيزنطية ، فإن القانون الرومانى ونظم الإدارة الرومانية لم يتوقف سريانهما فيها قط ؛ وأما الغرب فقد حرص على إخفاء الصدع ، وكان استعمال اللاتينية لغة للإدارة والدين والتعليم مما يقوى ادعاء الإمبراطورية الرومانية المقدسة بأنها تخلد أمجاد العالم العتيق . على أن أرومة الإسلام لم تكن لتهيئ له أن يدعى لنفسه نصيبا فى التقاليد الرومانية . غير أن الإسلام ، حين استولى على مقاطعات انتقلت إما مباشرة من يد البيزنطيين إلى العرب أو كانت قسما جوهريا متمما للإمبراطورية الغربية قبل الفتح الإسلامى ببضعة أجيال ، قد صارت إليه تقاليد فى القانون والإدارة والمالية بل حتى فى الفلسفة والأدب والعمارة ؛ وكان نقل هذا الإرث إلى مصطلح العربية ، وصورها ، والتوفيق بين ما يقضى به القرآن هو العامل الذى جعل المسلمين ينسون على التدريج عملية النقل التى كانوا منتبهين إليها فى أول الأمر انتباها واضحا .

وإذا قيست دولة الإسلام إلى القسطنطينية وروما ظهرت فى زى الدعى المحدث . ذلك أنه لم يكن للإسلام ماض تليد ولم تكن له تقاليد تاريخية ، ولذا قد نجرؤ على أن نقول : إن الإسلام استولى على الأصول التاريخية (تعقيب ١) لعالم الرومان والفرس والكتب المقدسة . ولد الإسلام دينا عربيا ، ولكن ذكريات شبه الجزيرة العربية كانت غامضة يغشاها الإبهام ولا تتوغل كثيرا فى طيات الماضى ، وعندما ربطت رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) بتعاليم المسيحيين واليهود ، وأوحى إليه أن الكعبة المكية ذلك لبيت العربى المقدس قد رفع إبراهيم قواعده لله ، أعيد الوعى التاريخى العربى

عمقا أعظم ، ومدت ذكريات العرب إلى يوم الخليقة ، كما منحوا تراثا من التاريخ القدسى له أهميته الروحية استكمل لهم ما أضاعوا من تسجيلات لأحداث ذات قيمة محلية .

وأمد فتح فارس العقل العربى بمجموعة أخرى من الفكرات والذكريات فإنه إذا كان اطلاع المسلمين على تاريخ الكتاب المقدس قد وضعهم عند نهاية تطور عظيم ، فإن اطلاعهم على التاريخ الفارسى قد جعل الدولة الإسلامية وريثة لتطور آخر ، إن يكن أقل أهمية من الناحية الدينية ، فقد كانت له قيمة تصورية لا تقل عن قيمة التطور الأول ، كما كانت الدروس التى تؤخذ عنه فى فن سياسة الدولة وتدبير الملك تفوق كثيرا تلك التى أمدتهم بها الأساطير التهذيبية التى جاءتهم عن طريق الكتب المقدسة .

وعن اليونان والرومان تعلم العرب التفكير التجريدى ، كما تعلموا كيف يصوغون المصطلحات التجريدية وكيف يتناولونها .

وعلى الرغم من الحروب المستمرة وحدوث التغيرات الجمة فى تبعية الأراضى ، فإن بنيان العالم الوسيط ظل على وجه الإجمال ثابتا ثباتا مدهشا طوال قرون عدة . وكانت الفتن الداخلية التى تحدث فى أراضى كل كتلة من الكتل العظيمة لا تغير من وضعها النسبى إلا قليلا . ولقد كانت السرعة الفائقة التى فتح الإسلام بها ما فتح من البلاد ، ولم يضف إليها بعد ذلك أو يفقد منها شيئا كبيرا ، كانت هذه السرعة نفسها هى التى جعلت توزيع العالم المتحضر نهائيا ثابتا منذ زمن باكر يرجع إلى منتصف القرن الثامن .

وكان تراجع الإسلام فى أقصى الغرب وفقدانه سيطرته على بلاد الأندلس وصقلية ، وتخليه عن الغارة على جنوبى فرنسا وإيطاليا ، أمورا تجرى بنفس البطء الذى تم به انطواء الإمبراطورية البيزنطية رويدا رويدا أمام تدافع الهجمات الإسلامية ، التى لم تكن تنقطع أبدا . فلقد ظل البيزنطيون صامدين حيال هجوم آسيا ثمانية قرون كاملة ، وكذلك ظل مسلمو الأندلس صامدين ثمانية قرون يقاومون نهضة المسيحية من جديد . ودامت المعركة سجالا على كر القرون ، وفى معظم الأحيان كان ما تجره من هزائم كثيرة يعمى أبصار العالم المعاصر عن

الوجهة الحقة لتطورات الأمور . ثم جاء الصليبيون ، ولكنهم ردوا على أعقابهم ، أو فنوا فيمن حولهم من الناس . وبغض النظر عن هجوم الشرق المتواصل على بيزنطة ، فإن الدول الثلاث كانت الواحدة منها لا تمد رقعتها على حساب الأخرى ، بل فى اتجاه آخر . ففازت المسيحية اللاتينية بأوربا الشمالية ، واقتحمت المناطق الممتدة على سواحل بحر البلطيق ، وأدخلت فى عقيدتها الصقالبة (السلاف) الغربيين . ونشرت المسيحية اليونانية ألوية الإنجيل على مناطق كبيرة من البلقان ، ثم توغلت بها إلى الروسيا . وغنم الإسلام أنصارا جددا فى الهند وآسيا الوسطى وإفريقية . ولكن لم يحدث تغير عظيم فى امتداد رقعة الإسلام نحو الغرب بين ٧٣٢م (حينما حال الفرنجة دون تقدم المسلمين إلى أواسط فرنسا) وبين القرن الرابع عشر ، حين توغل الترك فى شبه جزيرة البلقان .

واستطاع الإسلام أن يقتطع رقعة دولته فى مدى قرن واحد بالضبط ، وذلك بين وفاة النبي (عليه الصلاة والسلام) فى ٦٣٢ م ، ومعركة تور وبواتييه (بلاط الشهداء) (Tours & Poitiers) . وكان النبي قد أسس فى السنوات العشر الأخيرة من حياته ، دولة حاضرتها المدينة ، قوية الهيمنة على الحجاز وبعض أجزاء نجد وتفرض سلطانها بدرجة أقل ، على الأجزاء الأخرى من الجزيرة العربية ذاتها . وكأنما كانت وفاته إيذانا بردة الأعراب الذين لم يتمكن الإسلام من قلوبهم . حتى إذا سحقت هذه الحركة النافرة عن مركز الإسلام ، بدأ التوسع فى سرعة لا يكاد يصدقها عقل . فانتزعت سوريا من أيدى البيزنطيين الذين ضعفت دولتهم ومسها الإعياء والوهن بعد صراع مرير بينهم وبين فارس ، والذين أنهكتهم فى الداخل منازعات دينية كانت أمر وأنكى . وفى ٦٣٨ سقط بيت المقدس . ولم تنقض سنتان حتى غزيت مصر ، وتم فتحها نهائيا يوم سلمت الإسكندرية فى ٦٤٧ . وفى نفس الوقت كانت بلاد فارس قد اجتيحت ، ووضعت معركة نهاوند (٦٤١) حدا لكل مقاومة كبيرة فعالة ، وإن انقضت عشر سنين أخرى قبل أن يقضى تماما على قوة آخر حاكم من بنى ساسان ، وقبل أن اغتيل الملك نفسه على يد أحد الناقمين من رعاياه (٦٥١ م) .

وليس تاريخ تقدم العرب نحو الغرب واضحا تماما ، ولكن جند الخليفة كانوا فى ٦٧٠ ، قد تقدموا فيما هو الآن بلاد تونس وأسسوا مدينة القيروان. غير أن المقاومة العنيدة التى أبداها الأهالى البربر ، وصمود الحاميات البيزنطية فى مدن ساحلية مختلفة ، قللا من سرعة زحف العرب ، ولكن ماوافت ٧٠٠م حتى كانت البلاد طهرت من كل جند يونانى وأخضعت البربر . ويلوح أن نسبة ضخمة من سكان المدن المصطبغين بالصبغة اللاتينية والهللينية (اليونانية) ، هاجروا من ديارهم إلى أسبانيا وصقلية . ومهما تكن الحال فسرعان ما محيت آثار الحضارة القديمة .

وما هى إلا عشر سنوات أخرى حتى غدت قبضة العرب على إفريقية من التمكن ، بحيث أمكنهم استخدامها قاعدة للهجوم على أسبانيا . ففى يوليو ٧١١م ، انهارت مملكة القوط الغربيين بانهزام جيشهم عند شريش . ولم يلبث العرب بضع سنين حتى آنسوا فى أنفسهم القوة على عبور جبال البرانس . ولكنهم على الرغم من الانتصارات المؤقتة التى أحرزوها فى الأراضى الفرنسية ، حيث وطدوا أقدامهم مدة تقارب نصف القرن فى الجنوب حول نربونه (Narbonne) ، ما لبثوا أن ذهبت عنهم قوة اندفاعهم العدوانى الأول ، بعد أن لقوا الهزيمة على أيدى الفرنجة .

وكان العرب قد حاولوا قبل ذلك ببضع سنين (فى ٧١٧) أن يقوموا بآخر محاولة لهم لفتح القسطنطينية . فكأنهم أخفقوا إذن عند كل من طرفى جبهتهم ، ولكن إخفاقهم هذا لم يكن من شأنه فى الواقع أن يثبت الحدود ، وإن حدد بالفعل المنطقة الإجمالية التى قدر لتاريخ تلك الكتل الثلاث أن يتكشف فيها . وكان فى تخلى العرب فى حين ما من القرن الثامن عن طموحهم إلى إنشاء أسطول ضخم فى البحر المتوسط ، دلالة قاطعة على تسليم الخلفاء بالأمر الواقع . كما كان استرداد البيزنطيين لجزيرة إقريطش فى ٩٦١ م إيذانا باضمحلال القوة البحرية الإسلامية .

وكانت الفتوح الإسلامية توجهها — من الناحية الاسمية على الأقل — سلطة مركزية واحدة ، كان مقرها يتنقل ، تبعا لتقلبات الموقف الداخلى فى

البلاد ، من المدينة إلى العراق فإلى دمشق ، ثم يكر راجعا إلى العراق ، حتى إذا اختيرت بغداد حاضرة جديدة للدولة فى (٧٦٢ م) وارتفعت الإمبراطورية إلى ذروة مجدها الثقافى فى ظل العباسيين الأول ، كانت عملية الانحلال قد أخذت تدب فى أوصالها . ففى ٧٥٦ م أعلنت بلاد الأندلس استقلالها عن الحكومة المركزية ، وما انقضى نصف قرن على ذلك حتى أصبحت كتب الخليفة وأوامره لا تسرى على إفريقية الشمالية . ولم يمض طويل زمن حتى اتضح ضعف العباسيين للعيان فى الشرق أيضا . وكان النزوع إلى تكوين وحدات سياسية إقليمية مستقلة يعمل عمله فى أوربا أيضا . ففى ٨٤٣ م قسمت معاهدة فردان الإمبراطورية الغربية إلى ثلاثة أجزاء قدر لها أن لا تأتلف بعد ذلك أبدا . ولكن كما أن الوحدة العليا للدولة الرومانية المقدسة ظلت وهماً يساور العقول فى المسيحية اللاتينية ، فكذلك ظلت وحدة الإسلام سليمة فى الأذهان ، على الرغم من تجزؤ الخلافة إربا .

كان النهج الجديد الذى ابتدعته الدولة أو الدول الإسلامية هو أن تجعل منطقة نفوذها السياسى متطابقة ومنطقة العقيدة الإسلامية . ولم تكن هناك أية أقليات إسلامية ضخمة فى الأراضى المسيحية ، حتى فقد العرب بلاد الأندلس واضمحلت الإمبراطورية التركية فى القرن السابع عشر . وكانت الشريعة الإسلامية تهيء الوسائل لتيسير عيش السكان المسيحيين أو اليهود الذين يقيمون فى الدولة الإسلامية ، ولكنها لم تكن إلى حين قريب جدا تعد العدة لاحتمال عيش جماعة إسلامية ، عيشا دائما تحت سلطان أمير من غير المؤمنين . وهكذا كان انسحاب الجيش الإسلامى من ناحية من النواحى يترتب عليه عادة فى العصر الذى نتحدث عنه ، تراجع العقيدة الإسلامية عن تلك الناحية — وهو عامل آخر كان يقوى التباعد والنفرة بين الدول الثلاث .

حقا إنه لم تكد تمر سنة واحدة دون نشوب القتال بين أمراء المسلمين والمسيحيين . ويعدل هذا بالبداهة فى صدقه ، أن هذه الحروب بل والعلاقات التجارية التى استمرت على الرغم من تلك الحروب — كانت ذات تأثير جلى

فى التاريخ الداخلى لكل كتلة من كتل الدول المشتبكة فيها . ومع ذلك فإن الانطواء والاكتفاء بالذات النسبيين اللذين كانا ديدن كتل الدول العظمى الثلاث ، ظلا أبرز سمات التاريخ الوسيط . فحافز تطورها السياسى والثقافى كان يصدر على وجه العموم من داخل حدود كل منها ؛ وكانت مشاكلها الاقتصادية والسياسية والدينية ، داخلية محضة فى معظم أمرها . ومن الجلى أن الدول المعاصرة لها كانت ترى هذا الرأى أيضا . وكانت السياسة العملية مقصورة فى معظم الحال على الكتلة التى كان يهيمن على شطر منها رجل دولة واسع التدبير . ولم تخل مشروعات العرب قط من نزعة مثالية [يوتوبية] تهدف إلى استرداد الأراضى التى احتلها الإسلام . ولم يكن بد من أن تفضى قلة المعلومات وانعدام الكفاية الفنية فى ذلك الزمان إلى تقوية الانعزال الطبيعى بين الكتل . وكان الزعماء الروحيون فى كل كتلة منها مطمئنين اطمئنانا راسخا إلى ما تمتاز به حضارتهم من حيوية وقيمة . أما ما كان يأتيه جيرانهم من جلائل الأعمال فكان اهتمامهم به فاترا ، بل لعلهم كانوا يشعرون إزاءه بالتقدير بل بشىء من الحسد ؛ ولكن أحداً منهم لم يحس رغبة فى مجاراته ولا محاكاته ، ولا فى إعادة صوغ المسائل الجوهرية على منواله الفائق الممتاز .

وكانت كل حضارة من تلك مقتنعة بتفوقها الروحى ، وأنها صاحبة الصدق الخالص النقى من كل زيف ، وأنها — بوجه الإجمال — قد قدمت خير ما قدم فى هذه الحياة على كر الأيام من وسائل الإصلاح والتقويم . وكان حب الاستطلاع بكل ما يتضمنه من اطمئنان ذاتى لا تنطق به الألسن ، هو فى أرجح الظن أبرز ما تتسم به العلاقات الثقافية المتبادلة فى القرون الوسطى . على أنه حتى تفوق الأجنبى نفسه فى بعض الميادين لم يكن ليمس بأى حال ، ذلك الاعتقاد الراسخ الذى يوحى للمرء بأن عالمه الخاص إنما هو عالم الخاصة وأنه — على ما به من نقص — خير العوالم ، كما أنه على كل حال ، هو العالم الوحيد الجدير بأن يحيا الناس فيه حياتهم .

ولسنا نجد أقرب إلى ذلك الموقف ، وإن كان على معيار أصغر ، من موقف

أثينا إزاء العالم الخارجى فى القرن الخامس ق . م ، ولا من موقف بوسطن أثناء الخمسين عاما السابقة للحرب العالمية الأولى . فكل ما كان يحدث فى الخارج كانت له أهميته لا جرم ، وكان مناسبا ومنطقيا من نواح كثيرة ، كما ينبغى للمرء أن يحيط به علما ، غير أن المدينـة الدولة (Polis) كانت . فى رأى الرجل من سكانها ، هى الكون مصغرا ، كما كانت دار تمثيل وحافلة بالعامة من الإخوان الأثينيين ، أو بالزملاء من أبناء بوسطن ، أو بالرفاق من المسلمين ، الذين يمثل المرء منا دوره أمامهم ، تملقا لهم والتماسا لرضاهم أنى عاش ومهما تكن الأهداف التى يمثل من أجلها .

٢

من أجل ماتقدم ، يبدو التاريخ الوسيط على ماهو مدون فى ذلك الزمان ، مقصورا فى جل شأنه على حوادث لا تتعلق إلا بواحدة فقط من كتل الدول الكبرى الثلاث . وفضلا عن ذلك ، فإن المشاهد المعاصر كان يرى أن تلك الأحداث إنمـا تنجم عن تنازع قوى فريدة خاصة بوحدته هو . ومن البديهى أن تلك العوامل نفسها ، وهى بعد الشقة بين الكتل والاكتفاء الذاتى نسبيا فى الشئون الاقتصادية ، والاختلاف فى اللغة والدين والعادات اليومية — كانت ما يدعو إلى التباعد والعزلة ، كما كانت تقوى وتديم تلك الخصومة الحادة بين أوربا والإسلام ، وبين الإسلام والإمبراطورية الشرقية ، وبين الإمبراطورية الشرقية وأوربا ، وهذه الخصومة هى أبرز ظواهر التطور التاريخى وأدومها منذ قيام الإسلام حتى سقوط القسطنطينية .

ولم يكن الإنسان فى القرون الوسطى يبذل على وجه الإجمال أى جهد تقريبا لتفهم « الأجنبى » الذى يحرم بوصفه (كافرا) من أهليته أن يكون موضع البحث الهادئ المتزن ، وتكاد كل تصرفات الناس إزاء العالم الخارجى تكون مشوبة بغرض سياسى ، سواء أكان ذلك الغرض هو الدعاية أم الدفاع عن النفس ، ولكن بينما يبرز التاريخ الوسيط تنازع أبطال الرواية فى صورة

صراع حول المسائل الجوهرية ، فإن تلك المسائل لا تلبث أن تتبدى لنا عظيمة التطابق بمجرد قيامنا ببحث ما بينها من وحدة فى المشاكل والمبادئ والمناهج والأهداف وغضنا النظر عن التباين فى الحل الفردى والإجراءات الفردية وأسلوب المناقشة والتصرفات الفردية .

كان المسلم يعيش فى نفس العالم البطلمى الذى كان يعيش فيه البيزنطى ، وكان الدين محور فكر البيزنطى والعربى على السواء ؛ ولم يكن معيار القيم لدى المسلم ، ولا أفكاره السياسية لتشق فى حد ذاتها على فهم البيزنطى أو تستعصى على عطفه ، وينطبق هذا القول نفسه على علاقة المسيحى اللاتينى بكل من المسلم واليونانى . غير أن نظرة العالم الإسلامى إلى اللاتينى كان يغشاها من الإبهام النسبي ماجعل القرابة الأساسية فى الأفكار والاتجاهات أكثر وضوحا بين اليونان والعرب ، منها بين العرب واللاتين .

وربما كان لما بين التكوين الأساسى لحضاراتهم من تطابق قريب أو بعيد أثر غير قليل فى حدة منافساتهم ، بيد أن ذلك التطابق قد حافظ على وحدة العالم الوسيط الأساسية ، باستبعاده لكل أجنبى بوصفه همجيا (بربريا) وذلك على نفس الطريقة التى بها أقصى الأجنبي قديما عن المجتمع الإغريقى لبعده من الثقافة الإغريقية .

وكانت الخصومة بين كتل الدول الثلاث عنيفة لا مجال فيها لصلح ، على أن كفاحها حافل بالمعانى إذ كان المتحاربون جميعا يتقاتلون على أساس واحد وفى واد واحد ، وأنه لذلك ، كان فى الإمكان أن يتفهم أحد الفريقين شعار الآخر فى حربه وطريقة مجادلاته واستنتاجاته ، وربما أمكننا أن نصف التيار العام لتاريخ العصور الوسطى بأنه اتجاه إلى تمزيق هذه الوحدة الجوهرية للمسيحية والإسلام — وتؤذن نهاية العصور الوسطى بانتهاء الاتفاق بينهما فى التكوين ، والتساوى فى العمل .

واتفاق المسيحية والإسلام فى الأمور الجوهرية يفسره وحدة المصدر أو النقل من جانب واحد غير أن مثل هذا التفسير لا يكاد يناسب المقام . فإن المعاصرين الذين ينبغى أن نتعرف وجهتهم كانوا يدركون أوجه التشابه المتبادلة

بين الثقافات كما كانوا لا يأبهون بالترابط التاريخى الذى تنطوى عليه أوجه التشابه هذه إلا فى نطاق الدين .

وكان كل من الإسلام والإمبراطورية البيزنطية يهفو إلى بسط سيطرته على العالم المتحضر . وقدظل البيزنطيون حتى آخر أمرهم يزعمون أنهم ورثة الإمبراطورية الرومانية — ويتمسكون بأحقيتهم فى ملكية الأقاليم التى كان يوحدها النسر الرومانى فى يوم من الأيام . فلم يعترفوا أى اعتراف شرعى (de jure) لا باستقلال الولايات الغربية ولا بفقدان أجزاء مترامية من الشرق . ألا ترى كيف شهرت فى عصر متأخر هو القرن الثانى عشر « أنا كومنينا » ابنة أحد الأباطرة وزوجة أحدهم أيضا بتلك المؤامرة العامة المتصلة الحلقات التى يحيك أحابيلها الترك والكلت (الفرنسيون) والأشقوذيون (يعنى الروس) ، والإيطاليون والعرب (Saracens) ضد دولة الروم ، كما تصف هؤلاء الشعوب فى اغتماض مضحك عن الأمر الواقع بأنهم «عبيد يحسدون سادتهم ويتربصون بهم الدوائر »[٢] . فمن عاش فى داخل الإمبراطورية ينتسب إلى شعب الله ؛ وأما من كان يعيش خارجها فلم يصل بعد إلى الإنسانية الكاملة ، وبيزنطة هى العالم المدن أى المعمور oikoumene ؛ أما ما وراءها من أقاليم فقفار جرداء[٣] eremos .

---

(٢) تلك هى الخلاصة المركزة لكتاب أليكسياد Alexiad وهو ترجمة حياة الإمبراطور البيزنطى أليكسيوس كومينينوس بقلم ابنته وزوجها الذى نشره ا . ريفرشيد A. Reifferscheid (ليبزج ١٨٨٤ م) ، XIV ، ٧ (٢ ، ٢٥١ — ٥٢) الذى ترجمه إ . أ . س . داوز E.A.S. Dawes (لندن ١٩٢٨) ص ٣٨٠ . انظر أيضا كتاب أليكسياد الفصل السادس — ص ١١ (١ص٢١٤ — ٢١٥ ؟ داوز ص ١٥٩) حيث يذكر أن أليكسيوس كومينينوس (١٠٨١ — ١١١٨) جهد أن يسترد كل ما يستطيع من الإمبراطورية الرومانية ، التى توصف بأنها تمتد من الهند إلى جبل طارق .

(٣) انظر كتاب « الإمبراطورية اليونانية فى القرن العاشر »

L' Empire Grec au dixième siécle,

تأليف ا . رمبوه (باريس ١٨٧٠) ص ٢٩٧ — ٣٠٢ .

والإسلام يقسم العالم إلى منطقة تقع تحت سيادته هى « دار الإسلام » ، ومنطقة لم تخضع بعد هى « دار الحرب » . ولن يكون هناك سلم بين منطقة الحرب هذه وبين المناطق التى يحكمها المسلمون . وربما دفعت الاعتبارات العملية قادة المسلمين إلى عقد الهدنة ، غير أن التزامهم بالغزو وبضم السكان الجدد إلى حظيرة الدين إذا تيسر ، أمر لا ينقضى . وكذلك لا يجوز شرعا أن تعود الأرض التى وقعت يوما فى قبضة المسلمين إلى يد الكافرين ثانية . ولقد بلغ من غلو النظرية الشرعية أن عرفت دار الإسلام بأنها أية أرض لا تزال شعيرة إسلامية واحدة على الأقل مرعية فيها .

وبفضل هذه الفكرة اتسم إشعال الحرب بسمة دينية . فالمجتمع الإسلامى ملزم أن يقاتل الكافرين . والمؤمن الذى يقتل فى هذا الكفاح يدخل الجنة شهيدا للدين والعقيدة . وقد صدرت فى العربية طائفة ضخمة من المؤلفات تفصل القواعد المتعلقة بالجهاد أى الحرب المقدسة . ومنها يتعلم المؤمن أن السيف مفتاح الجنة والجحيم . فقطرة واحدة من الدم تراق فى ميدان القتال ، وليلة واحدة تقضى فى ظلال السيوف ، أعظم أجراً من عبادة وصيام شهرين . وعلى هدى تلك الروح نفسها ، سأل نقفور فوكاس (٩٦٣ — ٩٦٩) (Nicephorus Phocas) القساوسة اليونان أن ينزلوا الجنود المسيحيين الذين قتلوا فى حرب المسلمين منازل الشهداء . فكأن كلا الجانبين مقتنع بأنه إنما يؤدى رسالة ؛ وكأن كلا الطرفين يشعر بأنه يقاتل أعداءه من أجل مصلحتهم القصوى[٤] .

---

(٤) انظر مقال ا . نيز E. Nys بمجلة القانون الدولى والتشريع المقارن Revue de droit international et de ، العدد ٢٦ (١٨٩٤) ص ٤٦٧ — ٤٧٧ . ومما هو جدير بالملاحظة أن البطريرك پوليوكتيس رفض طلب نقفور مستندا إلى الكتاب الثالث عشر الخاص برسالة الشريعة الأولى للقديس باسيل المتوفى (٣٧٩) التى تخرج من العشيرة لمدة ثلاث سنوات كل مسيحى يسفك الدم وإن يكن ذلك فى الحرب (الرسالة ١٨٨ ، الكتاب ١٣) وكذلك كتاب ج بكلر المسمى أنا كومينينا (لندن ١٩٢٩) ص ٩٩ . *

وقد أدى استمرار حرب الثغور (الحدود) إلى حدوث نفس التطور الاجتماعى لدى كل من الدولتين . فمنذ القرن السابع شرعت كل من الدولتين تقطع أجزاء كبيرة من مناطق الثغور لطائفة وراثية من المقاتلين المحترفين . حقا إن الإسلام والإمبراطورية البيزنطية يعرفان الإقطاع خارج ولايات الحدود أيضا ، على أن أهميته السياسية كانت على أشدها حيثما كان الأمر يقتضى قيام حالة مستديمة من بالغ اليقظة لدفع عدوان المغيرين . والإقطاع عند المسلمين والبيزنطيين كبير التشابه . وكلاهما يختلف إقطاعه عن سميه فى الغرب اختلافا جوهريا من حيث ارتباط صاحب الإقطاع بعاهله مباشرة ، على حين أن المقطع (vassal) الغربى كان عضوا فى مجموعة متدرجة من الإقطاعيين الذين كانوا يستطيعون أن يعطوا الأرض التى منحها لهم مولاهم المباشر إقطاعا لآخرين دونهم ؛ فيصبحون بذلك أتباعا مقطعين لمقطعين وهكذا دواليك .

وكانت كل من الإمبراطوريتين الإسلامية والبيزنطية تحت حكم أوتوقراطى مطلق . وكان نفوذ صاحب السلطان مطلقا غير محدود شأنه فى روما . وربما طولب الموظف المعزول أو المنكوب بتقديم الحساب عن إدارته . ولكن النظرية الفقهية لم تكن ترى أن هناك أى قيود تحد من سلطة الأمير أو الحاكم ، اللهم إلا ما كان يفرضه عليهم أحد الرؤساء عن قصد . وكان معنى ذلك فى حالتى الخليفة والإمبراطور هو الحكم المطلق غير المحدود . وكان يختلط فى كل من بغداد والقسطنطينية مبدآن لتحديد وراثة العرش . فكان الجانب النظرى يؤيد « الانتخاب » ، على حين كان الواقع المعمول به ينحو نحو الوراثة ؛ على أن النظرية الإسلامية نجحت ، بتوسيعها فكرة الانتخاب ، فى إيجاد الانسجام بين المبدأين (٥) . ومع أن المسيحية تستنكر تأليه الأباطرة ، فإن

---

(٥) انظر مثلا كتاب الأحكام السلطانية للماوردى (المتوفى ١٠٥٨ م) ، الذى نشره م إنجر M. Enger فى بونْ ١٨٥٣ ، ص ٦ فما بعدها ترجمة ا . فنيان (الجزائر ١٩١٥) ص ٩ وما بعدها . وانظر حالة الإمبراطورية البيزنطية فى كتاب ج . ب . بيورى الموسوم « History of the Later Roman Empire » (من ٣٩٥ م — ٥٦٥ م) (لندن ١٩٢٣) جا ص ٥ — ٩ .

أباطرة بيزنطة « راحوا يعدون أنفسهم وكلاء مفوضين عن الله أكثر منهم حكاما نصبهم شعبهم » . وإن الإمبراطور باسيل الأول (٨٦٧—٨٨٦م) ليقول لابنه : « إنك تلقيت الإمبراطورية من الله »(٦) . وهذا حسان بن ثابت يقول فى زمان باكر يرجع إلى ٦٥٦ فى مرثيته لعثمان الخليفة المقتول إنه « خليفة الله »(٧) . وعلى الرغم من استنكار كثير من الفقهاء الذين كانوا يدفعون بأنه « لا خلف ولا وكيل إلا لمن مات أو غاب » ، تعود التسمية إلى الظهور فى أوقات مختلفة بأقاليم متباعدة كالهند وتركيا(٨) .

وكانت سلامة البدن شرطا يدخل فى كل من البلدين بين مؤهلات العاهل التى لا بد منها(٩) ، كما أن الأخذ بهذا الشرط أدى فى كل من البلدين إلى إنزال التشويه بالحكام المخلوعين أو المطالبين بالعرش أو المخفقين فى الوصول إليه ، والغالب أن يكون ذلك بسمل عيونهم .

وكان هناك لا جرم ، هذا الفرق الخطير بين الخليفة والإمبراطور ، فإن الإمبراطور كان الرئيس الاسمى للكنيسة الأرثوذكسية ، على حين لم يكن الخليفة إلا مدبر دولة المسلمين ، دون أن يكون له أى حق فى إضافة شىء إلى أصل الشرع أو تغييره أو حتى تأويله . ولكن أوجه التشابه كانت ترجح الفروق فى عين العالم المعاصر . بل لقد ذهب اللاتين إلى حد الخلط بين وظائف الخليفة

---

(٦) كتاب بيورى المذكور ص ١٢ .

(٧) الناشر هـ . هرشفلد (لندن وليدن ١٩١٠) قصيدة ٢٠ ، البيت ٩ طبعة تونس ١٢٨١ ص ٩٨ ق ١ ب ١٥ .

(٨) انظر كتاب (الخلافة) The Caliphate للسير توماس و . أرنولد (أوكسفورد ١٩٢٤) ص ٥٩ ، ١١٧ ، ١٥٧ ، ١٥٨ . ويناقش الماوردى المسألة ص ٢٢ — ٢٣ من النص العربى ، ص ٢٨ — ٣٠ من ترجمة فنيان .

(٩) انظر بيان هذه السلامة فى كتاب الماوردى ص ٥ — ٦ وترجمته ص ٧ — ٨ ، وانظر كذلك كتاب أرنولد ص ٧١ — ٧٢ .

الدنيوية البحتة وبين منصب البابا الكنسى (الإكليروسى) قبل كل شىء[١٠] . ورد بعض المسلمين على ذلك بتسميتهم البابا بخليفة الفرنجة[١١] ، ولكن ابن خلدون المتوفى (١٤٠٦)[١٢] قد أصاب حين استعمل عبارة « خليفة المسيح » (Vicarius Christi) .

وكان الدين طوال العصور الوسطى أعظم ما يهتم به الإنسان . وكان كل من المسلم والمسيحى اللاتينى والمسيحى اليونانى ، يرى نفسه صاحب الدين الحق الوحيد الأوحد ، وأن هذا الحق دون فى كتاب منزل ، لا سبيل إلى إضافة كلمة واحدة إليه ، ولا سبيل إلى محو مقطع واحد منه . وبذلك كان جهد الإنسان الذهنى — من الناحية النظرية على الأقل — قاصرا فى الأغلب الأعم على الإيضاح والتفسير . وكانت الثقافة هى الدين والدين هو الثقافة ، فهما صنوان متطابقان . فعلى حين أن الدولة — التى كانت تستمد مبرر وجودها المعنوى من كونها هى حامية العقيدة — ربما اصطدمت بمدعيات الكنيسة الرسمية ، إلا أن رقعتها كانت مطابقة للمنطقة التى تسودها عقيدة الحاكم . وكان الفتح العربى يبسط رقعة « دار الإسلام » كما كان استرداد الروم والفرنجة شيئا منها يضيق من رقعته . وكان معنى المواطن والوطن — إن جاز استعمال هذا اللفظ على الإطلاق — الانتساب لعالم الإسلام أو المسيحية اليونانية أو اللاتينية ، أكثر منه انتماء إلى أية دولة خاصة فى داخل تلك الوحدات . وعلى حين أن هذا الشعور بالوحدة ، كان على الراجح أقوى ما يكون فى الإسلام ، فإن أوربا الغربية نفسها لم تنس قط وهى فى غمرة حروبها القتالة المتواصلة ، اتحادها فى العقيدة الكاثوليكية ضد الكفار .

كان الإسلام والمسيحية يختلفان فى تفاصيل معظم التعاليم ، ولم تبرح

---

(١٠) انظر فى شأن سوء فهم الغربيين فى العصر الوسيط ، كتاب أرنولد ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(١١) المصدر نفسه ص ١٦٩ — ١٧٠ .

(١٢) ابن خلدون فى مقدمته Prolegomena أصدرها كاترمير (باريس ١٨٥٨) ترجمة دى سلان (باريس ١٨٦٢ — ١٨٦٨) ج ١ ، ص ٤٧٤ .

فوارق العقيدة أثناء قرون نموه الثلاثة أو الأربعة الأولى — تزداد حدة لعدم نضج الإسلام من ناحيتى علم الإلهيات (اللاهوت) والفلسفة . وفضلا عن ذلك ، فقد توانى عالم المسيحية عن الإقرار للإسلام بحقيقته الواقعية — وهى أنه ليس فرعا آخر من المذهب الآريوسى (تعقيب ٢) المألوف ، بل دينا مستقلا يلقى قبولا عظيما عند الناس .

وربما أبى الوثنى العصرى أن يتقبل الإنجيل إذا التقى بالمبشر المسيحى ، بيد أنه لا يستطيع ، بل لا يأمل — أن يحمل ذلك المسيحى على الإيمان بدنيا تصوراته (Weltanschauung) . وإن حجج الوثنى البدائى ، قد تثير اهتمام المبعوث المسلم أو المسيحى من الناحية الإنسانية أو العلمية ، بيد أنها حجج لا تنطوى على أى إقناع لأنها من وحى افتراضات أولية مسلّم بها ، كما تبعثها وسائل تفكير عجيبة ، . . . وكل من الافتراضات والوسائل أمور ليست فى نظر العاقل المؤمن بالتوحيد خاطئة فقط بل عديمة الأساس ، كما أنها ليست معيبة فى طريقة استدلالاتها ، بل هى فاسدة جملة وتفصيلا .

وما كان فى الإمكان أن ينشأ مثل هذا الخلاف الجوهرى بين المسيحى والمسلم فى العصر الوسيط . فعلى الرغم من قصور المسلم فى البداية فى الكلاميات وفنون الجدل ، وهو الأمر الذى أحرز به المسيحى بعض انتصارات جدلية هينة ذات قيمة عملية تافهة ، فإن المجادلات التى دارت رحاها بين الجماعتين ، كانت تقام على مستوى فكرى واحد . وعلى الرغم مما كان يحدث كثيرا من تعمد تحريف آراء الخصم وتشويهها ، فإن الطرفين المتنازعين كان يفهم بعضهما بعضا على أكمل وجه من حيث كونهما يصدران عن نفس الدعوى الأساسية الواحدة — وأعنى بذلك امتلاك الوحى الوحيد الأوحد — وأن كليهما كان يستعمل ، وإن يكن على درجة من المهارة متفاوتة ، نفس طراز الاستدلال الفكرى الذى يستعمله الآخر . وجملة القول ، إن الميزان الذى كان يُقبل به أى قول بوصفه صدقا وحقا ، أو ينبذ على أنه باطل غير ذى أساس ، كان واحدا لدى الطرفين . ولم يحدث البتة عند أى من الفريقين أن انتقل عدد

ضخم من الناس إلى الدين الآخر ، إلا بعد حدوث تغيرات إقليمية تغير نوع الحكومة ، وما كان ذلك راجعا إلى قصور فى المجادلة ، بل إلى ما ينجم عن الارتداد من عواقب سياسية واجتماعية .

وكثيرا ما كان المجادلون من أصحاب الكلام المسلمين يعبرون عن شكوكهم فى تنزه الكتب المنزلة اليهودية والمسيحية عن التحريف ، ويتطرقون إلى الحديث عن ضياع أو تبديل فقرات كانت تلك الكتب تحتويها فى الأصل . ومن البديهى أن المسيحيين واليهود لم يقبلوا القرآن قط وحيا إلهيا منزلا . ومع ذلك ، فإن هذا الاتجاه لم يمنع أيا من الطرفين من تكرار محاولة التدليل على صدق ديانته بنصوص مستمدة من كتاب خصمه . فإذا عاب المسيحيون على القرآن نعته للفردوس بأنها مكان يجد فيه المؤمن ما لذ وطاب من طعام وشراب ومراح وجذل — ناسين فى ذلك الأوان أن القديس أفرايم (المتوفى ٣٧٣) قد صور فى القرن الرابع منازل السعادة على ما يكاد يشاكل ذلك من اللون الدنيوى[١٣] — رد عليهم المسلمون بأن الأناجيل تحتوى على نفس ذلك الوعد البهيج[١٤] .

وفى قرابة عام ٨٥٥م يرد على بن ربان الطبرى وكان حديث عهد بالإسلام على تلك التهمة المسيحية فيقول : «فإن أنكر منكر قول النبى صلى الله عليه وسلم إن فى الآخرة أكلا وشربا فقد ذكر المسيح عليه السلام لتلامذته مثل ذلك حين شرب معهم وقال لهم : إنى لست شاربا من ابنة هذه الكرمة حتى أشربها

---

(١٣) انظر مراجع ت . اندريا فى كتابه :

Der Ursprung des Islams und das christentum (Part III) Kyrkohistorisk arsskrift

ص ٥٣ — ٥٤ (١٩٢٥) (ف ٢٥) .

(١٤) انظر كتاب :

Islam und Christentum im Mittelalter

تأليف إ . فريتش ص ١٣٦ — ١٣٨ (برسلو ١٩٣٠) .

معكم تارة أخرى فى ملكوت السموات (متى ٢٦ — ٢٩) . فأخبر أن فى الملكوت شرابا وشربا وحيث يكون الشرب لا يستنكر المأكل ستأكلون وتشربون على مائدة أبى (متى٢٢—٣٠) . وقال يوحنا عن المسيح عليه السلام ما أكثر الغرف والمساكن عند أبى (يوحنا ١٤—٢) . فهذه كلها تصحح الأكل والشرب فى الآخرة والغرف والنعيم .كما قال الله عز وجل فى كتابه : «وجنات لهم فيها نعيم مقيم »[١٥] .

فأما المسيحيون فأخذوا من جانبهم ينقبون فى القرآن بحثا عن الآيات التى تبدو كأنما تتضمن إلهية المسيح .

ويشير ابن تيمية (المتوفى ١٣٢٨) إلى أن المسيحيين يقتبسون الآية الثالثة والأربعين من سورة آل عمران فى القرآن[١٦] ، حيث يمثل المسيح وهو يقول : «إنى قد جئتكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله »[١٧] ، بوصفها برهانا على قدرته على الخلق وبالتالى على طبيعته الإلهية . فهم يرتأون أن القرآن إذ يستعمل عبارة « أنى أخلق» إنما يشير إلى (المسيح) كلمة الله (Logos) التى اتحدت اتحادا أقنوميا Uniohypostatica مع طبيعته البشرية[١٨] ، غير أن ابن تيمية يسترعى انتباه المسيحيين إلى كون الله لا يذكر عيسى فى أى موضع ويصفه بأنه خالق دون أن يقيد ذلك — والآية

---

(١٥) كتاب الدين والدولة ، ناشره ا . منجانا (مانشستر وغيرها ١٩٢٣) ، ص ١٣٣ — ١٣٤ ترجمته هو نفسه (مانشستر وغيرها ١٩٢٢) ص ١٥٧ ولمعرفة تاريخ ذلك انظر مقدمة المترجم ص ١٦ .

(١٦) وسورة المائدة س ، آية : ١١٠ تكاد تكرر هذه الفقرة .

(١٧) قد اعتمد المؤلف هنا وفى غير هذا من المواطن على ترجمة المستر ر. بل للقرآن طبعة (ادنبره ١٩٣٧ — ١٩٣٩) مع تعديلات طفيفة من عندياته أحيانا .

(١٨) وإن تسمية عيسى قصدا بأنه كلمة الله (سورة النساء ، آية : ١٦٩) وهى صورة تمثل المذهب القائل بأن المسيح كلمة الله ، كثيرا ما سببت للمسلمين ساعات قلق كثيرة ، عندما كان عليهم أن يدحضوا آراء المسيحيين الذين كانوا كلفين باقتباس هذه الآية لتدعيم وجهة نظرهم اللاهوتية (انظر كتاب فريتش السابق ذكره ص ١١٤) .

المذكورة إنما تسجل أن عيسى سيظهر لليهود « بإذن الله » صدق رسالته بإحدى المعجزات[١٩] .

وكان المسيحيون يوردون فيما يوردونه من آى القرآن الآية الثانية عشرة من سورة التحريم بوصفها مستندا لعقيدتهم التى تذهب إلى تجسد المسيح . «ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا» (وبذلك ولدت عيسى) . على أن ابن تيمية يقتبس ردا على ذلك قول القرآن فى سورة مريم آية : ١٧ ، حيث يقول تعالى : « فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ، قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا[١٩] ، قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا » وهذه الفقرة تدحض بواضح العبارة دعوى المسيحيين العريضة[٢٠] .

وقد حاول نيكيتاس البيزنطى (الذى كتب فى النصف الثانى من القرن التاسع)[٢١] أن يكشف عن بيانات خاطئة فى كتاب المسلمين (تعقيب ٣) — لا بوساطة النقد التاريخى بل بمقارنة نص من القرآن بما ورد فى الكتاب المقدس .

يقول نيكيتاس : كيف يصح نسبة بناء الكعبة إلى إبراهيم الخليل وابنه إسماعيل كما يزعم القرآن (كذا ..) (سورة البقرة ٢ : ١٢١) مع أن مؤرخ سفر التكوين الشديد التدقيق (٢٨ : ١٨) لا يذكر أى شىء مطلقا عن إقامة ذلك الأب الكبير لهذا البيت[٢٢] ؟

---

(١٩) كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (القاهرة ١٣٢٢ — ١٣٢٣) (١٩٠٥) جـ ٢ ص ٢٨٥ — ٢٨٧ ، انظر كتاب فريتش المذكور ص ١١٥ .

(٢٠) ابن تيمية نفس المصدر جـ ٢ ص ١٣٧ — ١٣٨ ، انظر فريتش ص ١١٥ .

(٢١) انظر ك. كرامباخر فى (Geschichte der byzantinischen Literatur) الطبعة الثانية ميونيخ ١٨٩٧ ص ٧٩ ر . س . جوتربوك Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik (برلين ١٩١٢ ص ٢٤) .

(٢٢) نيكيتاس البيزنطى فى كتابه Refutatio Mohamedis فى Patrologia Graeca تأليف ميجن مجلد ١٠٥ ، ف ٣٦ مجموعة ٧٢٠ .

وهذا ابن حزم (المتوفى ١٠٦٤ م) يستنتج بوساطة تأويل جائر يبدو فيه التعنت المتعمد ، هذه الاستدلالات غير المعقولة أو المتناقضة من تحليل لإصحاح من يوحنا ١ : ١ — ٤ . هذا نصه :

(١) فى البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله والله كان الكلمة .

(٢) هذا كان فى البدء عند الله .

(٣) كل شىء به كان وبغيره لم يكن شىء مما كان .

(٤) وفيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس . . .

ويصر ابن حزم على أن هذه الآيات تحتوى على القضايا الآتية :

(١) الكلمة هى الله ؛ الكلمة عند الله ، إذن الله عند الله .

(٢) الله هو الكلمة ؛ الحياة فى الله ؛ كل شىء بما فى ذلك الكلمة قد خلقه الله ، إذن فحياة الله مخلوقة .

(٣) ولما كانت الحياة مخلوقة ، فالله قد خلق صدفة accidentia[٢٣] . ونص ما قال ابن حزم هو الآتى : « فى أول إنجيل يوحنا . فأول كلمة فيه : فى البدء كانت الكلمة ، والكلمة كانت عند الله ، والله كان الكلمة بها خلقت الأشياء ومن دونها لم يخلق شىء ، فالذى خلق فهو حياة فيها .

قال أبو محمد : كيف تكون الكلمة هى الله وتكون عند الله فالله إذن كان عند نفسه . ثم قوله إن الذى خلق بالكلمة هو حياة فيها ، فعلى هذا حياة الله مخلوقة . فروح القدس على نص كلام هذا الرجل مخلوق لأن روح القدس عند جميعهم هو حياة الله ، وهذا خلاف قول جميع النصارى لأن الحياة التى فى الكلمة مخلوقة بنص كلام يوحنا ، والله بنص كلام يوحنا هو الكلمة ، وهذا هدم لملة النصارى من قرب . ثم أطم من هذا كله إذ كانت حياة الكلمة مخلوقة والكلمة هى الله فالله حامل لأعراض مخلوقة فيه فاعجبوا ثم أعجبوا .

والكلمة كانت بشرا مع قوله الكلمة هى الله فالله بشر على نص كلام هذا الرجل[٢٣] .

---

(٢٣) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم (القاهرة ١٣١٧ — ١٣٢١) ، ج ٢ ص ٦١ — ٦٢ انظر كتاب فريتش المذكور ص ٧٣ — ٧٤ .

ولا يقل عن هـذا تعنتا وظلما استدلال نيكيتاس عندما يستنتج من قول القرآن : « ياأيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لـكم عدو مبين » ، (سورة البقرة : ١٦٣) ، أن محمدا « إنما يسمى الشيطان بأوضح عبارة بالفيصل الذى يفرق الخبيث من الطيب ، طبقا للشريعة ، حتى إذا ، ماوقر نيكتياس ذلك فى الأذهان التفت نحو سامعيه بهذا السؤال المتحامل المضلل : « ألا ترون كيف يسمى الشيطان على الملأ رباً ؟ » [٢٤] .

ولطالما حاول الآباء المسيحيون أن يثبتوا بالبرهان صحة رسالة المسيح مستندين إلى تنبؤات العهد القديم التى كانوا يدعون أنها تحققت بظهور عيسى [عليه السلام] ، ويقرر يوحنا الدمشقى (المتوفى حوالى ٧٤٩) ، أن المسلمين كلما طولبوا بأن يقدموا مايثبت رسالة نبيهم من الـكتب المقدسة ، « أصابهم الخزى واحتواهم الصمت » [٢٥] . ومع هذا فلم ينقض على ذلك زمن طويل حتى شرع المسلمون فى تأويل نفس تلك الفقرات من العهد القديم بأنها تتنبأ بظهور محمد . بل لقد وجدوا عدا ذلك عددا من آيات العهد الجديد تشد أزر قضيتهم وتدعمها [٢٦] .

ويخبرنا على الطبرى أن « شمعون الصفا رأس الحواريين قال فى كتاب فراكسيس [الأعمال] : إنه « قد حان أن يبتدئ الحكم ابتداء فى بيت الله [٢٧] » وتفسير ذلك أن بيت الله الذى ذكره الحوارى هو مكة ، ومنها كان ابتداء الحـكم الجديد لامن غـيرها . فإن قال قائل إنه عنى به حكم اليهود ، فقد كان المسيح أخبرهم « أنه لايترك فى بيت المقدس حجر على حجر حتى ينسف ويبقى على الخراب إلى يوم القيامة » . (متى ٢٤ — ٢) [٢٨] .

---

(٢٤) نيكيتاس فى المصدر السابق — الفصل ٣٨ المجموعة ٧٢١ .

(٢٥) De Haeresibus ، الفصل ١٠١ فى مجلة M.P.G. عدد ٩٤ ص ٧٦٨ .

(٢٦) والأمثلة على ذلك كثيرة جدا ؛ راجع كتاب فريتش المذكور ص ٧٤ — ٩٦ .

(٢٧) الواقع أنها من سفر بطرس الأول ٤ : ١٧ .

(٢٨) الأصل ص ١٢٠ والترجمة ص ١٤٤ .

وربما كان أشهر مايتمثل به من الكتب المقدسة فى الإشارة إلى محمد ماورد فى إشعياء ٢١ : ٥ — ٧ : « قوموا أيها الرؤساء امسحوا المجن ، لأنه هكذا قال لى الرب : اذهب أقم الحارس ليخبر بما يرى ، فرأى ركابا أزواج فرسان . ركاب حمير . ركاب جمال . فأصغى إصغاء شديداً [٢٩] » .

وهذه أيضا كما يقول على الطبرى : «نبوة مفصحة مصرحة لا يدفعها إلا من غش نفسه ونبذ رشده . فكما أنه ليس لقائل عاقل أن يتجاسر ويتجاهل فيقول إنه قد كان فى الدنيا راكب حمار أولى بهذه النبوة من المسيح عليه السلام [٣٠] ، فكذلك ليس لذى ورع أو لب أن يقول إنه قد كان فى الدنيا راكب جمل أولى بهذه النبوة من النبى صلى الله عليه وسلم ومن أمته [٣١] » . وليس من الضرورى أن نضيف إلى ذلك أن « الحديث العظيم الطويل » الذى سمعه الحارس إنما يرتبط بالقرآن ، ومع هذا فلم يقتنع المسيحيون بمثل هذه الدرجة من السهولة .

ففى الرسالة التى يسمونها رسالة ليو الثالث إلى عمر بن عبد العزيز وهى فى الحقيقة من عمل ليو نتيوس (چيڤوند Ghevond) وترجع إلى قرابة ٩٠٠م [٣٢] يبذل المؤلف جهدا عظيما ليدحض تأويل المسلمين لرؤيا إشعياء Isaiah فيقول : « وبعد فقد آن لى أن أفسر لك رؤيا إشعياء لقد رأى راكبا على حمار وجمل ، فالمعنى هو هذا : إن هيئة الصحراء البحرية تدل على أنها صحراؤكم الواقعة إلى جوار البحر ، والتى تجاور بابل وتحدها . ثم يقول النبى من فوره إنه رأى راكبين ، أحدهما يركب حمارا والآخر يركب جملا : فهذان الراكبان هما فى الحقيقة راكب واحد فقط ، ويؤكد النبى إشعياء نفسه ذلك بجلاء فى نفس

---

(٢٩) نقلا عن نسخة الكتاب المقدس السوريانية Peshittha .

(٣٠) لأنه دخل أورشليم راكبا حمارا (متى : ٢١) .

(٣١) الأصل العربى ص ٨٢ — ٨٣ ؛ والترجمة ص ٩٦ . وهذا التأويل قد اقتبسه أيضا البيرونى (المتوفى ١٠٤٨ م) فى كتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية — ترجمة إ . سخاو (لندن ١٨٧٩) ص ٢٢ — ٢٣ .

(٣٢) نقلا عن مقال أ . جفرى بمجلة هارڤارد اللاهوتية ع ٣٧ (١٩٤٤) ص ٢٧٥ — ٢٧٦ . Harvard Theological Review

الفقرة . فالنبي يعني بكلمة الحمار الشعب اليهودى ، فإن اليهود قرأوا الشرائع والنبؤات ، ولكنهم اتبعوا تعاليم الشيطان — فرفضوا أن يخضعوا للإنجيل ويقبلوه وهو الذى أنزل لتخليص العالم . . . ويقصد النبي بكلمة الجمل أهل مدين Madianites وبابل ، لأن هذه الحيوانات كثيرة لديهم ، وإن نفس العدو الذى اقتاد اليهود إلى الخطيئة . . . جعلكم أنتم أيضا تقعون فى الوثنية . وقد قلت آنفا إن الراكبين لا يمثلان فى الحقيقة إلا رجلا واحدا بعينه ، كما يعرفنا ذلك النبي فور هذا بقوله : « ورأيت نفس الفارس وقد جاء ممتطيا جوادين » . أسمعتم ! ! ؟ فالفارس الذى بدا اثنين أولا لم يكن إلا واحدا فقط ، يركب جوادين اثنين(٣٣) . وهو يقصد بهذين الحصانين اليهود والوثنيين الذين يحكمهم اليهود . فمن أين إذن يجىء هذا الرجل ؟ وماذا يقول ؟ إنه يجىء ممتطيا حصانين ، ويصيح بأعلى صوته — « سقطت سقطت بابل وجميع تماثيل آلهتها المنحوتة كسرها إلى الأرض (٢١ : ٩) . وكان العدو هو الذى ينعى آنذاك خرابها ، ولما لم يجد لنفسه ملجأ إلا بريتكم ، فإنه قاد إليكم حصانى شره وجوره ، وأعنى بذلك تقلب اليهود وفسوق الوثنيين . . . »(٣٤) .

وعلى هذا المستوى من الإسفاف يستمر نفس هذا التجانس الفكرى عندما يروح الفقيه المسلم القفال الشاشي (المتوفى ٩٧٦) يتبادل مع مجهول يتحدث باسم البيزنطيين ألوان الطعن والتجريح ، انتصارا لحملات ملكيهما الحربية فى ٩٦٦ ، ٩٦٧ . فيعلن المسيحى أنه :

سأفتح أرض الشرق طراً ومغربا وأنشر دين الصلب (٣٣ أ) نشر المعالم
فعيسى علا فوق السموات عرشه ففاز الذى والاه يوم التخاصم
وصاحبكم فى الترب أودى به الثرى فصار رفاتا بين تلك الرمائم

فيجيبه الشيخ المسلم من نفس النغم بقوله :

ومن رام فتح الشرق والغرب ناشرا لدين صليب فهو أخبث رائم

---

(٣٣) عن هذا الشرح للأصل الهلليسنتى لسفر العهد القديم Septuagint انظر نفس المرجع ص ٢٣٨ رقم ٣٥ .

(٣٣ أ) + فى الأصل الصليب وعدلت حتى لا ينكسر البيت .

(٣٤) مترجمه عن الأرمنية جفرى فى المرجع السابق ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

ومن دان للصلبان يبغى بها الهدى ... فذاك حمار وسمه فى الخراطم
وإن كان قد مات النبى محمد ... فإسوة كل الأنبياء الأعاظم
وعيسى له فى الموت وقت مؤجل ... يموت له كالرسل من نسل آدم(٣٥)

وكان كل من المسلم والمسيحى يعد تاريخ الجنس البشرى طريقا يصل بين يوم الخليقة ويوم الحساب . حتى إذا حدث التجلى النهائى لإرادة الله وصدق وعده ، بلغ التاريخ منتهاه . وما على الإنسان إلا أن يقبل رسالة الله فيحصل لنفسه على الخلاص ، أو يرفضها فتنزل به اللعنة . ولا يظهر التاريخ على المسرح إلا مرة واحدة فقط . فإذا جاء يوم الحساب طوى كتاب التاريخ إلى غير رجعة . فكل فكرة تقول بالدور لا تستقيم مع الهدف الذى من أجله خلق الله عالم الإنسان . وبذا تكون كل لحظة من لحظات التاريخ فريدة فى بابها وليس لها عودة ، كما أن نصيب الإنسان من الزمن مجهد لما يبذله فيه من كفاح مملوء بالقلق ، فى سبيل خلاصه قبل أن يفوت الأوان . وإذن فالحياة فى التاريخ تحمل للفرد الإلزام الخلقى الأسمى بإثبات حقيقة نفسه أمام الله . فالإنسان فى محنة أبداً . والوحى قانونه وشرعته ، ونبيه أو مخلصه ، هو قدوته وهاديه ، على حين أن الشيطان ، حين ينزغ فيه إثمه الفطرى ، إنما يبتغى أن يضله . حتى إذا برأه الحساب الأخير أو أدانه ، فقد الشيطان سلطانه . وبذلك تنتصر العدالة ويبلغ التاريخ غايته ومنتهاه .

ويعبر البلعمى (المتوفى ٩٦٣) بهذه الكلمات عن الفقرة التى يفتتح بها الطبرى (المتوفى ٩٢٣) تاريخه العظيم حيث يقول : « أما بعد ، فإن الله جل جلاله وتقدست أسماؤه خلق خلقه من غير ضرورة كانت به إلى خلقهم ، وأنشأهم من غير حاجة كانت به إلى إنشائهم ، بل خلق من خصه منهم بأمره ونهيه ، وامتحنه

---

(٣٥) أناليكتا أورينتاليا ترجمه ونشره المؤلف العدد ١٤ (١٩٣٧) ٤١ — ٦٤ أبيات ٥١ — ٥٣ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٨ ، ٩٩ .

(لم نجد هذه المجلة بدور الكتب المصرية جميعا فاتصلنا بالمؤلف فتكرم علينا بصورة شمسية للمقال كله نقلنا عنه هذه الأبيات — المترجم) .

لعبادته ليعبدوه وليحمدوه على نعمه ، فيزيدهم من فضله ومننه ، ويسبغ عليهم فضله وطوله ، كما قال عز وجل : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ما أريد منهم من رزق ، وما أريد أن يطعمون ، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » .

وإليك تفسير هذه الآية : « لقد خلقت الكائنات من الجنة والناس لكى يعبدونى ويطيعوا أمرى . ولست أسألهم قوت يومى ، بل الأصح أنى أنا الذى أمنحهم الرزق . وما من فائدة تعود على من أعمالهم وأخلاقهم ، ولكنهم يتلقون منى الجزاء على ما كانوا يعملون . فلو لم أخلقهم ، ما عاد على من ذلك أى ضر . أما وقد خلقتهم فلن يعود على أى ضر إذا هم اعتدوا وعصوا ، ولن تعود على طاعتهم بنفع[٣٦] » .

والتاريخ يقع بين دفتى فترة قصيرة . ويرجح الطبرى أن أمده يقارب سبعة آلاف من السنين ، مضت منها أكثر من ستة آلاف أو كادت[٣٧] . وأقصر من ذلك كثيرا الزمن المقسوم لشعب من الشعوب . وإن الله ليمحو من المسرح فى غير رحمة كل شعب نبذ نذره وجحد آياته .

والكافر عنيد فى عمايته . وإنه ليكذب برسل الله مرة بعد أخرى ، ولا يتعظ بما قدر على القرون الأولى من الناس . ولقد كذب قوم نوح برسالته — فكانوا من المغرقين . وأغفل قوم هود نذره — فدمرهم الله بريح صرصر عاتية . واستخف قوم صالح بالبينة فأصابتهم الرجفة وهم ينظرون[٣٨] .

وقد قدم محمد كما قدم المسيح من قبله — إلى الإنسانية المذنبة بالخطيئة فرصتها الأخيرة . وليس أمام الإنسان إلا لحظة واحدة يختار فيها . وبينما هو لا يزال يتردد إذا بالموت يتخطفه ، كما تخطف أسلافه والأمم التى خلت من قبلهم .

(٣٦) تاريخ الطبرى ترجمة زوتنبرج Zotenberg (باريس ١٨٦٧) ١ ، ٩ — ١٠ .

(٣٧) تاريخ الطبرى الذى نشره م . د . دى غويه M.J. de Goeje (ليدن ١٨٧٩ — ١٩٠١) ، ١ ، ٨ راجع أيضا التقدير الذى أورده المجلد الثامن من المكتبة الجغرافية العربية BGA ص ٢١٢ ،

(٣٨) ارجع إلى القرآن : سورة الشعراء (٢٦) وسورة القمر (٥٤) على سبيل المثال .

« أى مسرة من مسرات الحياة تدوم غير مشوبة بالحزن ؟

« أى مجد دام على الأرض ولم يتزحزح ؟

« إن كل ما على الأرض أضعف من الظل ، وأخدع من الأحلام .

« وما هى إلا هنيهة حتى يتلقفهم الموت جميعا »[٣٩] .

وقد يبتسم لك الحظ ويمد لك فى أجل الاختيار . ولكن سرعان ما يزورك « من يأمر الأفراح فتصمت ، ومن يقطع أواصر الصداقة ، ذلك الذى يدمر القصور ويشيد القبور ، ذلك الذى يحصد ليوم النشور ، يوم تكون كأن لم تكن »[٤٠] .

ولكن الموت سيحتفظ بك رهينا حتى صباح ذلك الوقت الرهيب يوم تشرق الشمس ليوم الفصل .

« ويل يومئذ للمكذبين — ألم نهلك الأولين — ثم نتبعهم الآخرين — كذلك نفعل بالمجرمين »[٤١] .

« يا له داعيا أسمع العظام البالية . . . فنهضتم أيها الناس لميقات الكره ، بوجوه من هبوات الثرى مغبرة ، وألوان من هول ما ترى مصفرة ، حفاة عراة ، كما بدأكم أول مرة ؛ يسمعكم الداعى وينفذكم البصر ، قد ألجمكم العرق وغشيكم القتر ، ومادت الأرض ، فهى بما عليها ترجف ، وبست الجبال ، فهى برياح القيامة تنسف ، . . . فعند ذلك جثا القائمون على الركب ، وأيقن المجرمون بالعطب[٤٢] » .

---

(٣٩) يوحنا الدمشقى .M.P.G عدد ٩٦ ، ١٣٦٨ .

(٤٠) منقولة بتصرف عن ألف ليلة وليلة الترجمة الألمانية (ليتمان ليبزج ١٩٢١ — ١٩٢٨) ج ٥ ص ٢٢٨ .

(٤١) سورة المرسلات ١٥ — ١٨ .

(٤٢) ابن نباته (المتوفى ٩٨٤) وقد اقتبس عنه ا . متز فى كتاب The Rem. of Islam ص ٣٢١ (لندن ١٩٣٧) .

(وهو الذى ترجمه الدكتور عبد الهادى أبو ريده تحت اسم « حضارة الإسلام فى القرن الرابع » . — المترجم) .

ويدفع نفس ذلك الخوف هلياس سنكلوس المسيحى (فى القرن الثامن)(٤٣) فلا يدع اللحظة الخداعة تفلت ، ويقول :

« ماذا جرى يا نفسى ، أنائمة أنت ؟
ولماذا تتأملين الأحلام ؟
ولماذا تتصارعين والأوهام ؟
ولماذا تسيرين بخطى مضطربة مترددة ؟
اخضعى للقبور ،
وانحنى لأولئك الذين ماتوا من أجل بعيد ؛
انظرى إلى الأصدقاء والآباء ،
تفوح منهم ريح البلى الرميم .
لقد أفلت الزمن من يدى ،
ولقد انسلت حياتى .
لقد أضعت عمرى فى التوافه ،
وكان الحمق حافزى(٤٤) » .

فالتاريخ ينبئ إذن بالحكمة والموعظة . وهو يمدنا بمادة لا ينضب معينها نستخدمها فيما نسطر من ضروب النصح والتحضيض . وليس المؤرخ بحاجة إلى أن يذكر الدرس الذى تلقيه الأحداث التى يعرضها على القراء . ولكن ينبغى أن لا يسقط أى شيء . والخليقة نقطة البداية الحقة للمؤرخ البيزنطى والمؤرخ العربى على السواء(٤٥) . أجل إن أبطال القصة عند المسيحى والمسلم ، قد تكون أدوارهم طوال رحلتهم على مسارح مختلفة ، ولكن التمثيلية واحدة .

---

(٤٣) انظر كتاب كرامباخر المذكور ص ٧١٢ .

(٤٤) و . كرايست ، م . بارانيكاس فى أنثولوجيا جريكيا كارمنيوم (ليبزج ١٨٧١) ص ٤٧ — ٤٨ الأبيات رقم ١٣ — ٢٠ ، ٧٧ — ٨٠ Anthologia Graeca Carminum Christianorum

(٤٥) انظر على سبيل المثال Synopsis historian تأليف جورج كدرينوس (قرابة ١١٠٠) لناشره ا . بيكار (بون ١٨٣٨ — ١٨٣٩) ١ ، ٦ ، =

وكان لنظرة الطرفين المشتركة إلى التاريخ ، كما كان للعواطف والاتجاهات التى كانت تتولد عن هذه النظرة ، أثر كبير فى تماثل الجو الخلق السائد فى كل من القسطنطينية وبغداد . ولا مراء أن العادات المرعية والمحظورات كانت تختلف اختلافا بعيـدا ، غير أن المعايير الخلقية كما تتجلى فى وصايا الآباء ، وفى النصائح الموجهة لغير ذوى الخبرة من الناس ، وآراء القادة الروحيين ، كانت فى الأغلب الأعم تلقى القبول بدرجة سواء على جانبى خط الحدود الفاصل بين العقيدتين . وكان كل من الطرفين فى العصر الوسيط مولعا باستخلاص العظات الأخلاقية ، وكانوا فى كل من المكانين ينتجون مجموعات ضخمة من مؤلفات تتسم بطابع التهذيب والإرشاد ، كما أنه فى كل من القطرين كانت تقلبات القدر والتعقدات العجيبة للطبيعة البشرية تلاقى نفس الاستجابة الفردية غير الحاسمة إلى حد ما .

ولـكم حاول الرومى والعربى أن يصورا عدم الاستقرار الرهيب الذى فطر عليه كل شىء إنسانى . وكأنى بالخليفة معاوية (٦٦١ — ٦٨٠) عندما قال : « معروف زماننا منكر زمان قد مضى ، ومنكره معروف زمان لم يأت »[٤٦] . قد وصل إلى هذه النتيجة من كلمات جريجورى النازيانى (G. of Nazianz) إذ قال : « ليس فى شئون البشر شىء ثابت ، ولا شىء متزن ، ولا شىء دائم ، ولا يبقى شىء على حاله ، وكأنى بشئوننا تدور كأنما تلف فى دائرة ، فكل يوم يحدث تغييرا بل كل ساعة أحيانا »[٤٧] .

= وانظر سوى الطبرى ، كتاب مروج الذهب للمسعودى (المتوفى ١٩٥٦) (باريس ١٨٦١ — ١٨٧٧) ١ ، ٤٦ فما بعدها . وابن خلدون يسمى كتابه فى تاريخ العالم باسم كتاب العبر متسلفا بذلك تعريف بولينجبروك Boling Broke للتاريخ (١٧٣٥ بأنه « تعليم للفلسفة بالأمثلة » ، وهو التعريف الذى اقتبسه د . ج . بورشتاين فى كتابه The Mysterious Science of the low D.J. Boorstin (كمبردج Mass ١٩٤١) ص ٣١ .

(٤٦) الأبشيهى فى المستطرف ترجمة ج رات (باريس ، طولون ١٨٠٩ — ١٩٠٢) ١١ ، ١٠٠ (ج ٢ ص ٧٣ من طبعة القاهرة ١٢٦٨ هـ — المترجم) .

(٤٧) اقتبسه يوحنا الدمشقى فى Sacra Parallela فى مجلة M.P.G عدد ٩٥ ص ١١٢١ .

وهذا يوحنا كريسوستوم إذ يتفجع مما فى الحسد من فسوق خطر — يعترف : « بأن من المحال أن تنجو من الحسد إن كنت ممن حالفهم التوفيق[٤٨] » .

وهذا العربى الذى يعدله فى التنبه إلى نقمة الحسد يصيح قائلا :

« إنى حسدت فزاد الله فى حسدى   لاعاش من عاش يوما غير محسود[٤٩] »

وعلى هذا النمط يذم المسيحى اليونانى الكبر والزهو ، فيقول : « كيف تستطيع أن تجاهد فى سبيل نقاء النفس ، وأنت فى أصفاد الزهو مغلول ؟ إنك لتصرح بأنك تتمنى لو أن لك قلبا نقيا — بيد أنى أجده مليئا بالتراب والدخان[٥٠] » وينضم إليه الشاعر العربى فى تلك النغمة قائلا[٥١]:

قولا لأحمق يلوى التيه أخدعه   لو كنت تعلم ما فى التيه لم تته

التيه مفسدة للدين منقصة   للعقل مهلكة للعرض فانتبه

وانظر إلى روح الأمل الذى حفز القديس المسيحى إلى أن يقول : « لا ييأسن أحد من خلاصه ! . . . واعترفوا أنكم أخطأتم . فذلك بداية تقويمكم[٥٢] ! » ، تجده يردد نصح القرآن للناس أن : « توبوا إلى الله جميعا » ، لأنه : « هو الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ، ويعلم ما تفعلون[٥٣] » .

وقد كان الاهتمام العلمى فى القرون الوسطى فى الشرق والغرب يشمل كل شىء ، وكان هدفه الإحاطة بخلاصة لكل ما يستطاع بلوغه من المعرفة .

---

(٤٨) المرجع السابق عدد ٩٦ ص ٤٢٠ .

(٤٩) المستطرف جـ ١ — ص ٦٥٧ (ص ٢٥٤ جـ ١ من طبعة القاهرة ١٢٦٨ هـ المترجم) .

(٥٠) القديس نيلوس Sacra Parallela فى مجلة M.P.G. عدد ٩٦ ص ٣٨١ .

(٥١) المستطرف جـ ١ ص ٤٠٧ . (ص ١٥٦ جـ ١ من طبعة القاهرة ١٢٦٨ هـ — المترجم) .

(٥٢) يوحنا كرتوستوم (ذو الفم الذهبى) Sac. Par فى M.P.G. Chrysostom عدد ٩٦ ص ١٣٧ — ١٣٨ .

(٥٣) سورة النور : ٣١ سورة الشورى : ٢٤ .

فالتاريخ وعلم الجن ، والكيمياء وماوراء الطبيعة ، والجغرافيا والتنجيم ، والطب وشئون العشق ، كانت — مع ميادين أخرى كثيرة للمعرفة — تعالج برغبة واحدة أساسها حب المعرفة والاستطلاع وإن لم يكن من الضرورى أن تلقى نفس الدرجة من الاحترام . ويلوح أن العرب كانوا يبدون رشادا أعظم وتعقلا أمتن فى اختيارهم لما يدرسون من أمور[٥٤] . وإلى البيزنطيين يرجع الفضل فى رفع لواء الأسبقية للفلسفة وتفضيلها على كل ما عداها طوال قرون عديدة تسلط فيها اللاهوت[٥٥] . بيد أن الرجل العادى كان عند كلا الفريقين ينظر إلى تحصيل العلوم نظرة تختلط فيها الرهبة بالريبة ، كما كان ينسب إلى العلماء البارزين ممارسة السحر ، بل التواطؤ مع الشيطان . فلقد تجمعت حول ألبرتوس ماجنوس (المتوفى ١٢٨٠) ، ويوحنا النحوى (بطريرك القسطنطينية ٨٣٤ — ٨٤٣) ، وفوتيوس (المتوفى ٨٩١[٥٦]) ، وابن سينا (المسمى عند الفرنجة باسم Avicenna المتوفى ١٠٣٧) نفس الشائعات والشبهات والأساطير .

---

(٥٤) ومن ذلك أن ابن سينا لا يؤمن بالجن demons ، انظر أقوال د . ب . ماكدونالد فى دائرة المعارف الإسلامية Encycl. of Islam (ليدن ١٩١٣ — ١٩٣٤ ١ ، ١٠٤٦ ، حيث يذكر متشككة أخر . ومقدمة المسعودى لكتابه التنبيه والإشراف ترجمة كارادى فو Carra de Vaux (باريس ١٨٩٦) ص ١ — ٨ ، التى يعدد فيها الموضوعات التى كتب فيها ، تمثل نصاعة ذهن العصر . وثمة منتحى أقل انتحالا ونقدا يبديه إخوان الصفا معاصرو المسعودى ، الذين يدخلون عالم الأحلام والطيرة الخ ، وعلم السحر ، والتعاويذ والكيمياء والشعوذة فى دراساتهم ، انظر مثلا كتاب تاريخ الفرس الأدبى .Lit. Hist. of Persia تأليف ا . ج . براون (كمبردج ١٩٢٩ ج ١ ص ٣٧٩ .

(٥٥) وهذا يوحنا الدمشقى يسمى الفلسفة فن الفنون وعلم العلوم (انظر رامبوه ص ٦٩) ثم إن كدرينوس فى Synopsis ج ٢ ص ٣٢٦ ، يمدح قسطنطين السابع (٩١٤ — ٩٥٩) لأنه أعاد العلوم إلى مكانها الصحيح ولا سيما الفلسفة التى تفوقها جميعا .

(٥٦) انظر فى هؤلاء كتاب تاريخ الإمبراطورية الرومانية الشرقية تأليف بيورى (٨٠٢ — ٨٦٧) (لندن ١٩١٢) ص (٤٤٤ — ٤٤٥ .Hist East. Rom. Emp)

وكثيرا ما كانت تسيطر على كل من القسطنطينية وبغداد موجات قوية من الأفكار أو العواطف المتماثلة . فالروح التى ألهمت المعتزلة فى الإسلام هى التى ألهمت وراء الحدود الإسلامية أصحاب فكرة تحطيم الصور والتماثيل(٥٧) . وكانت المسائل التى تستهوى البيزنطى والعربى وتشغل عقليهما واحدة .

وسورة الكهف — الآيات (٨—٢٥) تروى قصة النائمين السبعة ، ولعلها تهدف إلى تقريب فكرة البعث الجسدى للأذهان وما ينجم عن ذلك البعث من حالة مستحبة (تعقيب ٤) . ورواية القرآن تخرج لنا صورة مجملة لقصة مسيحية عن سبعة رجال فروا إلى أحد الكهوف إبان الاضطهاد الذى حدث فى عهد الإمبراطور ديكيوس (٢٤٩—٢٥١ م) ثم سد عليهم الباب بجدار . فأخذهم النعاس حتى استيقظوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع فوجدوا بلادهم قد اعتنقت المسيحية . ولم يلبثوا أن ماتوا بعد أن اكتشف أمرهم مباشرة ، وأقيم على أجسامهم فى الكهف مسجد قرب إفسوس (Ephesus)(٥٨) .

وينتقد نيكيتاس النبى بشدة لإقدامه على قص القصة ولروايته إياها بتلك الطريقة الغامضة(٥٩) فيقول : «إن الأسطورة المحمدية (Mytharion) (كذا !! .)

---

(٥٧) هذه العلاقة قد أحسن الإشارة إليها الأستاذ ا . ا . ڤاسيلييف فى كتاب بيزنطة والعـــرب .Byz. et les Arabes (بروكسل ١٩٣٥) ص ١٤ ، حيث يذكر مصادر أخرى ثقة . وإن شئت تحليلا شائقا للقوى الحافزة والموحية لحركة مذهب تحطيم الصور والتماثيل انظر ڤاسيلييف فى « تاريخ الإمبراطورية البيزنطية » Hist. Byz.Emp. (ماديسون وويس ١٩٢٨ — ١٩٢٩) .Madison & Wis ج ١ ص ٣١٠ — ٣١٣ . وانظر كذلك بيورى فى «Eastern Empire» ٨٠٢ — ٨٦٧ ص ٢٣٣ .

(٥٨) اطلب تفاصيل ذلك عند ا . ج . ڤنسنك فى دائرة المعارف الإسلامية E I ج١ ص٤٧٨ — ٤٧٩ . وانظر أيضا ج . هوروفيتز Koranische Untersuchungen (برلين وليبزج ١٩٢٦) ص ٩٨ — ٩٩ .

(٥٩) Refutatio ف ٧٦ مجموعة ٧٦٥ — ٧٦٨ .

السابعة عشرة[٦٠] التى تسمى سورة الكهف ، وتروى قصة فرار فتية إفسوس البررة السبعة إلى الكهف . ويذكرهم ذلك البدوى الأمى (تعقيب ٥) لسببين : أولهما إظهار العلم بكثير من الكتب المنزلة ، وثانيهما استخدام المعجزة التى منحوها لمصلحة تعاليمه . ولما كان يعلم حق العلم أنهم كانوا مسيحيين وأنهم — أو بالأحرى أجسادهم — ظلوا محفوظين من البلى بعد الممات تظاهر بتجاهل (التفاصيل) نظرا لمرور هذا العدد الجم من السنين . . . ومع ذلك فإنه لا يسلم من النقد » .

ثم يقتبس نيكيتاس من القرآن قوله : « وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا ، . . . فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم ، قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجدا ؛ سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل[٦١] » .

وقد شاقت القصة الواثق بالله وحفزه ما فيها من غموض[٦٢] فوجه محمد بن موسى الخوارزمى المنجم أحد جلة علمائه (المتوفى قرابة ٨٥٠) إلى بلاد الروم لينظر إلى أصحاب الرقيم . وكتب إلى عظيم الروم بتوجيه من يوقفه عليهم : « فحدثنى محمد بن موسى أن عظيم الروم وجه معه من صار به إلى قره ، ثم سار أربع مراحل وإذا جبيل قطر أسفله أقل من ألف ذراع وله سرب من وجه الأرض ينفذ إلى الموضع الذى فيه أصحاب الرقيم . قال : فبدأنا بصعود الجبل إلى ذروته فإذا بئر محفورة لها سعة تبينا الماء فى قعرها ثم نزلنا إلى باب السرب

---

(٦٠) الواقع أنها السورة الثامنة عشرة وما ذلك إلا لأن نيكيتاس لا يحسب الفاتحة عندما يعد السور .

(٦١) سورة الكهف ١٧ — ٢٠ وجزء من ٢١ ، واقتباس نيكيتاس دون هذا المقدار .

(٦٢) انظر فى شأنه ج . سارتون فى كتابه مقدمة لتاريخ العلم «Introduction to the History of Science» (بلتيمور ١٩٢٧ ج ١ ، ص ٥٦٣ — ٥٦٤ ، حيث لم تذكر مع ذلك هذه الحادثة .

فمشينا فيه مقدار ثلثمائة خطوة فصرنا إلى الموضع الذى أشرفنا عليه فإذا رواق فى الجبل على أساطين منقورة وفيه عدة أبيات منها بيت مرتفع العتبة مقدار قامة عليه باب حجر منقور فيه الموتى ورجل موكل بحفظهم ومعه خصيان روقة وإذا هو يحيد عن أن نراهم أو نفتشهم ويزعم أنه لا يأمن أن يصيب من التمس ذلك آفة يريد التمويه ليدوم كسبه بهم ، فقلت له دعنى أنظر إليهم وأنت برىء، فصعدت بشمعة غليظة مع غلامى فنظرت إليهم فى مسوح تتفرك فى اليد وإذا أجسادهم مطلية بالصبر والمر والكافور ليحفظها وإذا جلودهم لاصقة بعظامهم غير أنى أمررت يدى على صدر أحدهم فوجدت خشونة شعره وقوة نباته . فقلنا له إنما ظننا أنك ترينا موتى يشبهون الأحياء وليس هؤلاء كذلك» . ثم عاد الخوارزمى ليقص على الخليفة خيبة أمله(٦٣) .

ومهما يكن البون بين بغداد وبيزنطة شاسعا فى أدب اللياقة (الإتيكيت) وأسلوب الحياة ، فقد كان بينهما من الأمور المشتركة ما يكفى لتمكين كل منهما من التأثير فى الأخرى . وكان حب الظهور الذى قدر له أن يظل طابعاً مميزا بمجتمع البلاط إلى ما يكاد يدانى وقتنا هذا ، يتجلى علنا وفى غير استحياء فى القرون الوسطى دون اكتراث لاعتراض الزاهدين من رجال الدين . لقد وجدت الفوارق ليراها الناس . فكان الغنى يلبس فراءه وقطيفته ؛ ويرتدى الفقير

---

(٦٣) المسالك والممالك لابن خرداذبه ، ناشره دى غويه فى المكتبة الجغرافية العربية الكتاب السادس B G A (ليدن ١٨٨٩) ١٠٦ — ١٠٧ الترجمة ص ٧٨ — ٧٩ . وفاسيلييف فى Byzance ص ٨ — ٩ ورامبوه المذكور آنفا ص ٤٣٥ — يقبلون أمر هذه البعثة حقيقة تاريخية ، وقد أرسل الواثق سلاما المترجم ليرتاد السد الذى بناه الإسكندر الأكبر لصد يأجوج ومأجوج B G A عـــدد ٦ (ابن خرداذبه) ص ١٦٢ — ١٧٠ ؛ انظر أيضا أحسن التقاسيم للمقدسى B G A عـدد ٣ ص ٣٦٢ — ٣٦٥ . * وقبل ذلك بأكثر من قرن تجهز الأمير الأموى مسلمة ابن عبد الملك (المتوفى قبل ٧٤٣) لزيارة كهف الظلمات ، الذى قيل إن الاسكندر الأكبر قد دخله ، بيد أنه عدل عن خطته عندما انطفأت مشاعله (B G A) المكتبة الجغرافية العربية الكتاب الثالث (أحسن التقاسيم) ص ١٤٦ .

خرقه وأسماله . وقد روى عن النبى أنه قال : « إن الله يحب إذا أنعم على عبده نعمة أن يرى أثر نعمته عليه(٦٤) » .

وقد تأذن عصر النهضة الصناعية الحديثة بجنوح أصحاب الثراء والمكانة الاجتماعية إلى الاستتار وعدم الإعلان عن النفس : فأصيبت الأناقة الصارخة لمحدثى النعمة بالشنعة وسوء السمعة . على أن عرب القرون الوسطى ويونانها كانوا يرون غير ذلك . فقد كانوا يريدون من العظيم أن يظهر أبهة مكانته كاملة ليطلع عليها الناس جميعا . وكان الإفراط فى الكرم بصورة تكاد لا تفترق عن السرف والتبديد ، وحشود الخدم وصحاف الذهب ، والثياب الفاخرة — هذه المظاهر الخارجية الدالة على الثراء والقوة — كانت مما لا غنى عنه للمحافظة على الكرامة والهيبة .

وكانت الثقة فى تأثير مظاهر الزهو والتباهى هى الأساس الأول لمراسم الآداب الدولية . ومما كان يتيه له سكان بيزنطة عجبا ، أن يتصوروا العرب وقد غلبهم الإعجاب والدهشة ، عندما يوزع مبعوثهم السنكلوس (نائب الأسقف) يوحنا مبالغ طائلة من المال على رجال البلاط والجماهير فى بغداد . وقد « انعقدت ألسنتهم دهشا » لما شهدوا من هيئته النبيلة ومنحه العميمة(٦٥) . وليس من المهم كثيرا أن يوحنا إنما ارتحل إلى سوريا ليقابل الخليفة فى شأن من الشئون العادية ، وأنه ربما لم يصل قط إلى بغداد . ذلك أن الناس كانوا يرون وفادته على الخليفة كما كان يتمنى خيالهم أن تكون ، ثم يصدقون أوهامهم(٦٦) . ويفتتح المؤرخ حديثه عن هذا الأمر بقوله : « إن يوحنا إنما أرسل ليكشف للعرب عن عظمة

---

(٦٤) ا جولدزيهر فى كتابه Vorlesungen über den Islam. (هيدلبرج ١٩١٠) ص ١٤٨ .

(٦٥) ص ٩٧ س٢ « أذهل الجميع » فأما عن « الإذهال » Ekplexis فانظر مقال المؤلف JAOS عدد ٦٢ (١٩٤٢) ص ٢٨٩ حيث تبحث السوابق المتعلقة بتلك الفكرة

(٦٦) انظر ثيوفانيز كونتينيواتوس ، نشره Bekker (بون ١٨٣٨) ، ص ٩٥ — ٩٩

العاهل»[٦٧]. فكأن وسائل الطرفين كانت واحدة، وكأنما هما يعتمدان على نفس الطريقة الصبيانية فى التأثير على الأجنبى بعظمة الملك.

وقد وصل إلى بغداد فى ٩١٧ سفراء من القسطنطينية للتفاوض فى الصلح. قال الخطيب البغدادى: «ولقد ورد رسول لصاحب الروم فى أيام المقتدر بالله، ففرشت الدار بالفروش الجميلة، وزينت بالآلات الجليلة، ورتب الحجاب وخلفاؤهم والحواشى على طبقاتهم على أبوابها ودهاليزها وممراتها ومخترقاتها وصحونها ومجالسها، ووقف الجند صفين بالثياب الحسنة، وتحتهم الدواب بمراكب الذهب والفضة، وبين أيديهم الجنائب على مثل هذه الصورة. وقد أظهروا العدد المكسية والأسلحة المختلفة، فكانوا من أعلى باب الشماسية وإلى قريب من دار الخلافة، وسار الرسول ومن معه من المواكب إلى أن وصلوا إلى الدار، ودخل الرسول فمر به على دار نصر القشورى الحاجب، ورأى ضففا كثيرا ومنظرا عظيما، فظن أنه الخليفة وتداخلته هيبة وروعة، حتى قيل له إنه الحاجب، وحمل من بعد ذلك إلى الدار التى كانت برسم الوزير، وفيها مجلس أبى الحسن على بن محمد بن الفرات يومئذ، فرأى أكثر مما رآه لنصر الحاجب ولم يشك فى أنه الخليفة؛ حتى قيل له هذا الوزير؛ وأجلس بين دجلة والبساتين فى مجلس قد علقت ستوره واختيرت فروشه، ونصبت فيه الدسوت، وأحاط به الخدم بالأعمدة والسيوف. ثم استدعى — بعد أن طيف به فى الدار — إلى حضرة المقتدر بالله، وقد جلس وأولاده من جانبيه، فشاهد من الأمر ما هاله». ولا يفسر لنا حديث البغدادى ماذا رآه السفراء، ولكن من الواضح أنه كان واجبا عليهم أن يظهروا الرهبة والخوف. ثم انصرف إلى دار قد أعدت له. ولما دخل الرسول إلى دار الشجرة ورآها كثر تعجبه منها، وكانت شجرة من الفضة وزنها خمسمائة ألف درهم، عليها أطيار مصوغة من الفضة تصفر بحركات

---

(٦٧) هذه ترجمة السطر العشرين ص ٩٠ التى كتبها بيورى فى المجلة التاريخية الإنجليزية Engli. Hst. Rev.، عدد ٢٤ (١٩٠٩) وص ٢٩٨. ويشير هـ. جريجوار فى كتاب ڤاسيلييف، المسمى Byzance ص ٤١٧ إلى تأويل آخر للفقرة. وتاريخ البعثة التى ذهبت لملاقاة المأمون فى دمشق كان على الأرجح ٨٣١ — ٨٣٢.

قد جعلت لها ، فكان تعجب الرسول من ذلك أكثر من تعجبه من جميع ما شاهده . وأدخل رسل صاحب الروم من دهليز باب العامة الأعظم إلى الدار المعروفة بخان الخيل ، وهى دار أكثرها أروقة بأساطين رخام ، وكان فيها من الجانب الأيمن خمسمئة فرس عليها خمسمئة مركب ذهبا وفضة بغير أغشية ، ومن الجانب الأيسر خمسمئة فرس عليها الجلال الديباج بالبراقع الطوال، وكل فرس فى يدى شاكرى بالبزة الجميلة . ثم أدخلوا من هذه الدار إلى الممرات والدهاليز المتصلة بحير الوحش ، وكان فى هذه الدار من أصناف الوحش التى أخرجت إليها من الحير قطعان تقرب من الناس وتتشممهم وتأكل من أيديهم . ثم أخرجوا إلى دار فيها أربعة فيلة مزينة بالديباج والوشى ، على كل فيل ثمانية نفر من السند والزراقين بالنار ، فهال الرسل أمرها . ثم أخرجوا إلى دار فيها مائة سبع ، خمسون يمنة وخمسون يسرة ، كل سبع منها فى يد سباع وفى رءوسها وأعناقها السلاسل والحديد . ثم أخرجوا من هذه الدار إلى دار الشجرة ، وفيها شجرة فى وسط بركة كبيرة ، مدورة فيها ماء صاف وللشجرة ثمانية عشر غصنا لكل غصن منها شاخات كثيرة عليها الطيور والعصافير من كل نوع مذهبة ومفضضة ، وأكثر قضبان الشجرة فضة وبعضها مذهب . وهى تتمايل فى أوقات ولها ورق مختلف الألوان يتحرك كما تحرك الريح ورق الشجر ، وكل من هذه الطيور يصفر ويهدر ، وفى جانب الدار يمنة البركة تماثيل خمسة عشر فارسا على خمسة عشر فرسا قد ألبسوا الديباج وغيره ، وفى أيديهم مطارد على رماح يدورون على خط واحد فى الناورد خببا وتقريبا (فيظن أن كل واحد منهم إلى صاحبه قاصد) ، وفى الجانب الأيسر مثل ذلك »[٦٨] . وفى (٩٤٩) ذهب

---

(٦٨) الخطيب البغدادى (المتوفى ١٠٧١) . ترجمه عن المخطوط ج . ل . سترانج ، JRAS ، ١٨٩٧ ، ص ٣٨ — ٣٩ ، ٤١ — ٤٢ . وثمة بيان آخر عن الخطيب أيضا عند ج . سالمون ، القدمة الطبوغرافية لتاريخ بغداد للخطيب البغدادى L'introduction topogr. hist. de Bagd (باريس ١٩٠٤) الأصل ص ٤٨ — ٥٦ ، ص ١٣١ — ١٤١ . (إنى مدين بهذا المرجع إلى الأستاذة ؟ نابيا أبوت) وقبل ذلك بقليل يتحدث ابن المعتز (المتوفى ٩٠٨) الديوان (القاهرة ١٨٩١) ، فى إعجاب عن الشجرة الصناعية فى حديقة قصر الثريا الذى بناه الخليفة المعتضد (٨٩٢ — ٩٠٢) .

ليوتبراند (الذى توفى بعد ذلك فى (٩٧٢) وهو أسقف على كريمونا) ، إلى القسطنطينية حيث استقبله رسميا قسطنطين السابع بوصفه سفير برينجار صاحب إڤريا Berengar of Ivrea ، وإليكم ما شهده فى قصر ماجنورا : « وكانت تقوم أمام مقعد الإمبراطور شجرة من البرونز المموه بالذهب ، وقد امتلأت أغصانها بطيور من البرونز المذهب أيضا ، تصيح صياحا مختلفا ، لكل نوع صوته . أما العرش نفسه فكان من إبداع الصنع بحيث كان يبدو منخفضا فى إحدى اللحظات ويعلو صعدا فى الهواء فى اللحظة التالية . كان عرشا عظيما تحرسه أسود ، كلها من البرونز أو الخشب المكسو بالذهب ، وهى تضرب الأرض بذيولها وتزأر زئيرا مرعبا وأفواهها مفتوحة وألسنتها تهتز. أدخلت إلى حضرة الإمبراطور معتمدا على منكبى خصيين . فلما دنوت أخذت الأسود تزأر والطيور تغرد ، كل صنف بصنفه ؛ ولكن لم يداخلنى رعب ولا دهش ، لأنى كنت استعلمت آنفا عن كل هذه الأشياء من قوم يعرفونها جيدا . ولذلك فإنى بعد أن انحنيت للإمبراطور ثلاثا ، رفعت رأسى ، ولكن واعجبا ! فإن الرجل الذى رأيته من توى جالسا على مقعد متوسط الارتفاع قد غير الآن ثوبه ، وأصبح جالسا فى مستوى السقف . أما كيف تم ذلك ، فهذا مالم أستطع تصوره ، اللهم إلا أن يكون قد رفع بطريقة كالتى نستعملها فى رفع أخشاب مكبس النبيذ . وفى تلك المناسبة لم يخاطبنى شخصيا ، لأنه لو أراد ذلك ، لكانت المسافة العظيمة بينى وبينه تجعل الحديث غير مستساغ ، ولكنه استفسر بواسطة أحد المترجمين عن أعمال برينجار وسأل عن صحته . فأجبته الإجابة المناسبة ، ثم غادرت حضرته استجابة لإيماءة من المترجم وعدت إلى مسكنى »(٦٩) .

---

(٦٩) Antapodosis الفصل ٦ ص ٥ ترجمة ف . ا . رايت The Works of Liudprand of Gremona (لندن ١٩٣٠) ص ٢٠٧ — ٢٠٨ . وثمة آلات مماثلة وإن على معيار أصغر يسجلها تقرير عمارة بن حمزة (المتوفى ٨١٤ أو ٨١٥) عن سفارته إلى القسطنطينية ، ولهذه المناسبة يقال إن هذا التقرير هو السبب فى اهتمام المنصور بالكيمياء ، انظر (كتاب البلدان) لابن الفقيه BGA فى المجلد الخامس من المكتبة الجغرافية العربية ص ١٣٧ — ١٣٩ .

لقد فرقت بين الشرق والغرب ، فى العالم الوسيط كتب سماوية متعارضة ، وقبع كل منهما قلقا وراء مسافات خطرة ، ولغات شتى ، فكان إذا فكر أحدهما فى الآخر ، حصر تفكيره فيما يفرق بينهما . وأن النصرانية والإسلام كليهما كانا يستمسكان من طريق الزهو أو الخوف أو الحيرة ، بما كان يعلم كل منهما أنه ملك له وحاصل فى يده ، ويتناسيان أنهما فى كل ما يصدر عنهما من مدح أو ذم ، خاضعان لقيم واحدة ، وأن عامل الحب أو الكراهية عندهما جميعا إنما كان يصدر عن حال نفسية واحدة .

الفصل الثانى

١

الإسلام فى العالم الوسيط

المسيحية والإسلام

كان للعلاقات السياسية بين كتل الدول الثلاث نفس الأثر الذى أحدثته فوارق اللغة والخصومة الدينية من إخفاء ماينها من قرابة جوهرية فى الفكر والعاطفة عن سكان كل وحدة ، ولم يكن ما تتصف به بعض أدوار تلك العلاقة من مغامرة تصل إلى حد الروعة الدرامية ، ليستطيع أن يشفى غليل المسلم العادى المقيم خارج مناطق الثغور ، لندرة تلك الحال نسبيا ولا أن يخفى عن عينه حقيقة جلية واضحة : هى أن الخصومات الدولية بين الإسلام وبين بيزنطة أو الغرب لم تكد تؤثر فعلا فى حياته .

ولم يبرح شعور العداء لبيزنطة يشتد فى مناسبات عديدة حتى شارف القرن العاشر نهايته ؛ أجل إن حكومة بغداد اضطرت إزاء الاستياء العام أن تسير على الصليبيين قوة ضعيفة غير ذات أثر فى أخريات القرن الحادى عشر — ولكن لم يحدث قط أن الإمبراطورية البيزنطية ولا أوربا هددتا بيضة الإسلام الأصلية . لذلك لم يكن للتدخل السياسى من قبل الغرب إلا أهون الأثر فى تطور الحضارة الإسلامية ، وما كان للخطر الخارجى سوى ثمرة ضعيفة هى مجرد إذكاء البغضاء فى النفوس ، ولم يحدث قط أن اضطر المسلمون إلى حشد كل ما وهبوا من موارد ثقافية وسياسية للقيام بقتال فى سبيل البقاء[1] .

---

(١) لم يحدث قط إلا مرة واحدة فى ٩٧٢ ، ان ران الخوف من البيزنطيين على بغداد عندما بدا أن يوحنا تزيميسقس J Tzimisces يتقدم دون عائق يوقفه . على أن يوحنا عاد أدراجه دون أن يقترب من بغداد ، وسرعان مازال عن الناس الروع .

وقد أفضى هذا الوضع المواتى الذى كان العالم الإسلامى ينعم به وذكريات الانتصارات الباهرة الأولى التى أحرزتها جيوشه ، إلى صبغ إحساسه بالاكتفاء الذاتى بشعور من التفوق كانت أحداث الزمان تفقده مبرراته يوما بعد يوم .

وكانت الإمبراطورية البيزنطية ، خصم الإسلام اللجوج يتكنفها من جميع نواحيها جيران عارمون ذوو عدوان ، فكانت تكابد الأهوال لاضطرارها على الدوام إلى تكييف نظمها وسياساتها وفق ضرورات الساعة . وقد أوشكت الإمبراطورية أن تمحى من الوجود تماما على يد العرب ثلاث مرات على الأقل — فى سنة ٦٦٨ ، ومن حوالى ٦٧٣ إلى ٦٧٩ — ٦٨٠ ، وفى ٧١٦ — ٧١٧ ، وكان الخطر الإسلامى ماثلا على الدوام فى مخيلة كل بيزنطى . وكان مجرد وجود الدولة الإسلامية فضلا عن الشعوب الأخرى الصعبة المراس المقيمة على الحدود الشمالية والغربية ، يضطر بيزنطة إلى التزام خطة التيقظ الدائم الأليم .

والأدب البيزنطى يعكس إلينا صورة جلية لهذه الحالة ، ولا ريب أن حرب الثغور التى لم يكن ينطفئ لها مع الروم أوار قد تركت آثارها فيما سطر العرب ، ولم يقتصر الأمر على أن يشيد الشعراء بمعارك لعب فيها سادتهم دورا مشرفا[٢] ، بل إن أحداثا وشخصيات تتصل بهذا الكفاح الذى لم ينته قط إلى نتيجة حاسمة ، قد أدخلت فى القصص الشعبى كما تشهد بذلك رواية الملك عمر بن النعمان التى أضيفت فيما بعد إلى كتاب ألف ليلة وليلة . بيد أن هذه الشواهد على الاهتمام المعاصر تبدو غير ذات بال إذا قورنت بصورة تلك الأحداث عينها كما انعكست فى الملحمة (Epic) الشعبية عند البيزنطيين[٣] .

---

(٢) انظر مثلا حديث م . كانارد عن أبى تمام (المتوفى ٨٤٦) والبحترى (المتوفى ٨٩٧) فى كتاب Byzance لڤاسيلييف ص ٣٩٧ — ٤٠٨ . وانظر ما كتبه ر . بلاشير عن أبى الطيب المتنبى (باريس ١٩٣٥) وخاصة ص ١٤٤ — ١٨١ ، وما تحدث به م . كانارد فى كتابه سيف الدولة (الجزائر ١٩٣٤) عن المتنبى (المتوفى ٩٦٥) ؛ وانظر كذلك ما كتبه عن أبى فراس (المتوفى ٩٦٨) فى ديوانه الذى نشره ر . دڤوراك (ليدن ١٨٩٥) فى أى موضع منه .

(٣) إن شئت توجيها طيبا فى هذا الموضوع فانظر هـ . جريجوار . مع ر . جوسنز ، ZDMG عدد ٨٨ (١٩٣٤) ص ٢١٣ — ٢٣٢ ، حيث تجد قائمة بالمراجع .

فالأدب العربى لا يعوزه فحسب مؤلَّف من طراز وجدارة تلك الملحمة اليونانية التى تتركز حول ديچينيس أكريتاس بطل حرب الثغور ، بل إن جو مناطق الثغور الخاص وطريقة الحياة فيها فى صورتها التى لانشك أنها تطورت إليها ، لم يجدا لسانا يعبر عنهما فى كل من الشعر والنثر العربيين ، والواقع أن الأدب العربى قد أخذ اتجاهه يتحول بمرور الزمن شيئا فشيئا ويصبح أدب عواصم . وعلى حين كان للحروب الصليبية — بعد انحدار حروب الثغور عن أوج ذروتها بثلاثة قرون أو أربعة — أثر أقوى على الأدب العربى بل وعلى العواطف الشعبية بوجه الإجمال ، فمن الجلى أنها أثرت فى الفكر الأوربى والمثل العليا الأوربية ، وكذلك فى أنواع الأدب الأوربى المختلفة تأثيرا أعمق كثيرا وأكثر دواما .

ولم يحدث قط طوال العصور الوسطى أن مس التدخل المسلح من جانب الغرب بيضة الإسلام . ولا حدث أيضا أن الإسلام استطاع منذ أن وقف تيار فتوحه الأولى — أن يؤثر تأثيرا واضحا فى التطور السياسى للغرب الأوربى . وقد يلوح أن تمزق وحدة عالم البحر المتوسط العتيقة تمزقا يرجع إلى توزع الحكم فيه بين عدد لم يقل بحال عن ثلاثة حكام يتناصبون العداء ، قد قوّى كثيرا وعجل تعجيلا جسيما توجيه أوربا وجهة جديدة تستدبر البحر المتوسط ، وتستقبل بحر الشمال والمحيط الأطلسى . وكان هذا التحول بما أسفر عنه من عواقب اقتصادية وثقافية جسام ، أحد العوامل الجوهرية فى تطور الغرب ، فى أثناء العصور الوسطى(٤). ولم يكن لاستيلاء الإسلام على الأندلس وصقلية إبان معظم تلك الحقبة — تأثير عظيم فى التطور السياسى للعالم الغربى ، وإن ظهر أنه كان حافزا منشطا له من الناحية الثقافية . وعلى الرغم من المؤامرات الدولية التى كانت تحدث الفينة بعد الفينة — وقد أظهرت الأيام أن الروابط السياسية بين شرلمان وهرون الرشيد من جهة ، وتلك التى بين القسطنطينية وبنى أمية فى الأندلس ، لم تكن إلا زخرفا جميلا أكثر منها حقيقة

---

(٤) إن شئت بيانا أكثر تطرفا فانظر كتاب محمد وشرلمان (Moha. & Charlm) تأليف هـ . پيرِنّ (H. Pirenne) (نيويورك ١٩٣٩) * .

فعالة — فإن الإسلام كان يؤثر فى الوضع الأوربى فى معظم الأمر بظهوره فى ثوب الخطر الدائم (وإن يكن خطرا سلبيا إلى حد ما) ، واتخاذه صورة محيرة تمثل عالما مختلفا ، قربه يجعل منه حقيقة ماثلة .

ولما كانت أوربا — وهى أقل انطواء على نفسها من خصمها — لم تكف تماما عن التطلع جنوبا وشرقا ، فإن وجود الإسلام ومثوله بقوة فى الأذهان ظل يبدو لأعين الأوربيين أضخم من حقيقته على الدوام تقريبا . ولم يحدث البتة على مر التاريخ أن حقيقة مفردة لعبت فى صوغ العلاقات الدولية فى العصور الوسطى دورا أكبر من الذى لعبه وجود دولة قوية غامضة لا يمكن التكهن بحقيقتها ، تقوم فى الجانب الآخر من ذلك البحر ، الذى كان العرب كلفين بتسميته « البحر الأوسط » .

٢

وكان المسلم حين يذكر العالم الخارجى يتجاهل أوجه الشبه التى بينه وبين عالمه فى تعال وسذاجة ويؤكد أوجه الخلاف . وكان جهله بالحضارة الأجنبية يعمل عمله فى المحافظة على شعوره بالتفوق ، ذلك الشعور الذى كان له ما يسوغه ، فى الشطر الأول من العصور الوسطى على الأقل .

ذلك أن الله شمله برحمته فجعل مركز دولته فى الإقليم الرابع ، وهو خير وأشرف الأقاليم السبعة التى قسم إليها فيما تقول التقاليد اليونانية ، الربع المعمور من الأرض . وبهرة الإقليم الرابع هى العراق قصبة الإمبراطوريات منذ أقدم العصور . وقد امتدح پاپوس Papoos (حوالى ٣٠٠م) ذلك الإقليم لما يحظى به من مركز وسط ، يسمح بأيسر يسر بتحقيق «الاعتدال الحاصل فى ظواهر الكرة الأرضية»(٥) . وكان الفرس من قبل يعدون بلادهم الكيشاوار المركزى أى الإقليم الأوسط للعالم ، ويجعلون من حوله بلاد العرب وإفريقية والروم

---

(٥) پاپوس كما اقتبس عنه موسى الخورينى M. of Khorene فى كتاب Die 7 Klimata تأليف E. Honigmann (هيدلبرج ١٩٢٩) ص ١٦٤ .

والترك والصين والهند[٦] . وها هى ذى الدولة الإسلامية قد انبعثت من هذا الإقليم ألطف الأقاليم وأعدلها وأشرفها وصفوتها[٧] .

« وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع : العرب والفرس والهند والروم[٨] . والباقون همج وأشباه الهمج . ومع هذا فالترك أهل نشاب والصين أهل حرفة » . على أن هذه مواهب فطرية لا ترجع إلى تحصيل ثقافى[٩] . وليست الشعوب الممدنة على ذلك فى مستوى واحد . فالهنود مثلا ، غير ذوى أهلية من ناحية التحصيل الأدبى ، إذ ليس لهم إلا كتب مجهولة المؤلف ؛ ويتخلف الإغريق لأنهم على كل ما لهم من فلسفة ومنطق ، تعوزهم الخطابة التى اختص بها العرب والفرس . «وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة واجتهاد وخلوة وعن مشاورة

---

(٦) ت . ه . وير دائرة المعارف الإسلامية E I. ، ج ٢ ص ٤٦٠ — ٤٦١ .

(٧) المسعودى فى التنبيه والترجمة ص ٥٥ — ٥٧ ، (ص ٣٥ من الأصل العربى القاهرة — المترجم) .

(٨) الجاحظ فى كتاب البيان والتبيين طبع (القاهرة ١٣٥١ — ١٩٣٢) ج ١ ص ١٢٨ وكذلك ج ١ ٢٩٤ — ٢٩٥ ينقد الجاحظ حكيم بن عياش الكلبى لأنه أدخل الأحباش بدلا من الهنود . وبعد أن يذكر الإصطخرى (الذى ذاع صيته ٩٥١) فى كتابه « مالك الممالك » المجلد الأول من المكتبة الجغرافية العربية B G A ص ٤ ، نفس تلك الشعوب الأربعة بوصفها صاحبة السبق من الناحية الثقافية جاعلا أساس اختياره « انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة » . وكذلك يتبنى ابن حوقل (الذى اشتهر ٩٧٧) هذا الرأى ويضيف إليه قوله : إنى لم أصف بلاد السود الإفريقيين والشعوب الأخرى التى تسكن المنطقة الحارة . وذلك أنى أحب بالسليقة الحكمة والأحوذية والدين والعدل والحكومة المنتظمة ، فكيف أستطيع أن ألحظ شعوبا كهذه . أو أن أكبر من شأنها بإيراد بيان عن بلادها ؟ » المسالك والممالك لابن حوقل لناشره ج . ه . كرامرز (ليدن ١٩٣٨ ج ١ ، ص ٩ — ١٠) . وقد ترجمت الفقرة فى كتاب : The Dawn of Modern Geography تأليف س . ر . بيزلى (لندن ١٨٩٧ — ١٩٠٦) ج ١ ص ٤٥٢

(٩) ضياء الدين بن الأثير فى المثل السائر (القاهرة ١٣١٢) ص ١٢٠ .

ومعاونة وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثانى علم الأول وزيادة الثالث فى علم الثانى حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم . وكل شئ للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معافاة ولا مكابدة ولا إجالة فكرة ولا استعانة . ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التى فى أيدى الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة وقديمة غير مولدة . . وأخرى أنك متى أخذت بيد الشعوبى فأدخلته بلاد الأعراب الخلص ، ومعدن الفصاحة التامة ، ووقفته على شاعر مغلق أو خطيب مصقع ، علم أن الذى قلت هو الحق[١٠]» ، حتى إذا أصبحت الجدارة البارزة للعرب من الأمور المسلمة ، نشط القوم إلى التنويه بآراء الفرس والهنود والإغريق عن الفصاحة[١١] ، وإلى مدح الشعر اليونانى فى بعض المناسبات[١٢] . ومن الاعترافات التى لا مثيل لها فى العربية قول ابن الأثير (المتوفى ١٢٣٩) : إن للفرس على انحطاط لغتهم كتاب الشاهنامة أى (كتاب الملوك) للفردوسى (المتوفى قرابة ١٠٢٠) فى ستين ألف بيت ، وهو قرآن القوم — إن جاز مثل هذا القول — وليس له ضريب فى أدب العرب[١٣] .

على أن أهم مصدر لشعور المسلم بتفوقه ، هو يقينه الذى لا يقبل الجدل بأن دينه خاتم الأديان ، وأنه هو الحق الذى لا حق سواه ، وأنه يسير فى طريق الخلاص والسعادة السرمدية بينما الكفرة وقد أغرقوا فى العناد والجدل ، ينحدرون غافلين نحو العقاب الأبدى . ألم يؤكد له الله نفسه أن الإسلام هو

---

(١٠) الجاحظ فى البيان والتبيين جـ ٣ ص ٢٠ — ٢٣ ، وبديهى أن ليس المقصود بهذا أن كل إنسان فى بلاد الإسلام ، كان يعتقد فى هذا الرأى ، ولكن يلوح أنه لا علينا أن نفترض أنه يمثل رأيا وسطا .

(١١) كما فى البيان جـ ١ ص ٨٧ وإبراهيم بن المدبر (المتوفى ٨٩٢) (فى الرسالة العذراء) التى نشرها زكى مبارك (القاهرة ١٨٣١) ص ٤٤ — ٤٦ .

(١٢) ويكون ذلك أحيانا عن تحليل خاطئ كما فى العمدة لابن رشيق (القاهرة ١٣٥٣ — ١٩٣٤) ١ و ١٣ ، إذ يرى أن من مفاخر الشعر أن الإغريق استعملوه لتقديم الموضوعات العلمية .

(١٣) المثل السائر ص ٣٢٤ .

«فطرة الله التى فطر الناس عليها[١٤]»؟ وكيف لا وقد أخبره الكتاب «إن الدين عند الله الإسلام[١٥]» . وإن فى الإمكان الاعتماد على الكتاب نفسه للتزود بالهداية المأمونة . ذلك بأن الله قد قال فى كتابه : «إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا ، وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذابا أليما[١٦]» .

إن المسلم ليرفع إلى ربه مالا نهاية له من شكر على اصطفائه إياه ، ويقول : «الحمد لله الذى ابتعث فينا البشير النذير ، السراج المنير هاديا إلى رضاه داعيا إلى محبته ودالا على سبيل جنته ، ففتح لنا باب رحمته ، وأغلق عنا باب سخطه[١٧]» وإنهم ليذكرون فى رنة نصر أن المجتمع الإسلامى (أى الأمة المحمدية) خير أمة[١٨] ومجتمع . والانتساب إلى هذا المجتمع يملأ النفس بالحماسة ، ويضفى أثواب البهاء الوهاج على أحط الناس قدرا .

يقول على الطبرى المسيحى الذى دخل الإسلام «الحمد لله ، على دين الإسلام الذى من ألفه فاز ومن قام به اهتدى ومن نصره نجا ومن ناصبه هلك . به عرف البارئ وعليه تحوم الأمم وإليه تشوقت النفوس وبه نيل الأمل عاجلا وآجلا . لأنه النور المعمور والجسر المعبور إلى دار السلامة والخلود الذى لا كدر فيه ولا غرور . فجعلنا الله تعالى من أهل السنة وجنبنا الباطل وما يخفى على أهله . وإن الله حميد محمود لانهاية لملكه ولامبدل لكلماته .

---

(١٤) سورة الروم آية : ٢٩ .

(١٥) سورة آل عمران آية : ١٧ .

(١٦) سورة الإسراء الآيات ٩ — ١١ .

(١٧) عيون الأخبار لابن قتيبة (المتوفى ٨٨٩) (القاهرة ١٣٤٣ — ١٣٤٨ / ١٩٢٥ — ١٩٣٠) فى المقدمة ص ٩ ترجمة ج. هوروفتز فى (مجلة الثقافية الإسلامية) Islamic Culture ع ٤ ص ٧٢ (١٩٣٠) .

(١٨) ابن كثير (المتوفى ١٣٧٣) فى تفسيره ج ٢ (القاهرة ١٣٤٣) ص ٢١٣ فى تفسيره سورة آل عمران الآية ١٠٦ .

إنه المنان الحكيم الذى أظهر الحق وأناره وفطر العباد وأرسل رسوله وحبيبه وخليله إلى الشاكين فيه يدعوهم إلى الفوز الدائم والنور الساطع[١٩] » .

وعندما أوحى الله رسالته إلى رسوله محمد ، أنزلها « قرآنا عربيا[٢٠] » . والله يقول لنبيه : « فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا[٢١] » ، وقبل أن يبعث الله محمدا بقرون عديدة تنبأ النبى صفنيا (٣ : ٩) بأن الله سيجدد لغته المختارة . « لأنى حينئذ أحول الشعوب إلى شفة (لغة نقية) ليدعوا كلهم باسم الرب ليعبدوه بكتف واحدة » . وليس هناك أدنى ريب فى أن « اللغة المختارة إنما هى العربية المبينة ، التى لا هى بالغامضة ولا بالسفسطية » . فهى اللغة التى أصبحت شائعة بين غير اليهود (Gentiles) ، الذين كانوا يتكلمونها وجددت حيويتهم بما جلبته إليهم من شريعة جديدة .

« فأما العبرانية فكانت من قبل لغة هؤلاء الأنبياء . وأما السريانية فما تجاوزت قط بلد سوريا ، وكذلك الرومية لم تتجاوز الروم ، ولا تجاوزت الفارسية مدينة إيران شهر[٢٢] ، وظهرت العربية إلى منقطع التراب ، وبوادى الترك وبلاد الخزر والهند[٢٣] » .

وما من لغة تستطيع أن تطاول اللغة العربية فى شرفها ، فهى الوسيلة التى اختيرت لتحمل رسالة الله النهائية . وليست منزلتها الروحية هى وحدها التى تسمو بها على ما أودع فى سائر اللغات من قوة وبيان : « فأما ما نحن بصدده من ذكر اللغة العربية فلا خفاء بميزاتها على سائر اللغات وفضلها . أما السعة فالأمر فيها واضح ومن تتبع جميع اللغات لم يجد فيها على ما سمعته لغة تضاهى اللغة العربية فى كثرة الأسماء للمسمى الواحد . على أن اللغة الرومية بالضد فإن

---

(١٩) كتاب الدولة والدين ص ٥ وفى الترجمة ص ١ .

(٢٠) سورة طه آية ١١٢ وسورة الشورى آية ٥ .

(٢١) سورة مريم آية ٩٧ .

(٢٢) وهى فى خراسان الشمالية الغربية .

(٢٣) كتاب الدولة والدين ص ١٠٤ — ١٠٥ والترجمة ص ١٢١ — ١٢٢ .

الاسم الواحد يوجد فيها للمسميات المختلفة كثيرا »[٢٤]. وينضاف جمال الصوت إلى ثروتها المدهشة فى المترادفات[٢٥]. وتزين الدقة ووجازة التعبير لغة العرب[٢٦]. نعم إن المعانى يمكن أن يعبر عنها باللغات الأجنبية، ولكن العربية تستطيع أن تنقلها بدقة أكثر وإيجاز أتم[٢٧]، وتمتاز العربية بما ليس له ضريب من اليسر فى استعمال المجاز، وإن ما بها من كنايات ومجازات واستعارات ليرفعها كثيرا فوق كل لغة بشرية أخرى. وللعربية خصائص جمة فى الأسلوب والنحو ليس فى المستطاع أن تكتشف لها نظائر فى أية لغة أخرى[٢٨]، ومثل هذا الحال يجعل الترجمة المرضية من العربية وإليها أمرا مستحيلا[٢٩]. « وهى مع هذه السعة والكثرة أخصر اللغات فى إيصال المعانى، وفى النقل إليها يبين ذلك أن الصورة العربية لأى مثل أجنبي أقصر فى جميع الحالات. فليس كلام ينقل إلى لغة العرب إلا ويجىء الثانى أخصر من الأول مع سلامة المعانى وبقائها على حالها »[٣٠].

قال الخفاجى : « وقد خبرنى أبو داود المطران — وهو عارف باللغتين العربية والسريانية — أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السريانى قبحت وخست. وإذا نقل الكلام المختار من السريانى إلى العربى، ازداد طلاوة وحسنا »[٣١]. ومن ثم، فمن اليسير أن نفهم « أن آدم يوم طرد من الجنة كان لغته العربية،

---

(٢٤) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى (القاهرة ١٩٣٢) ص ٤٥.

(٢٥) السيوطى فى (المزهر فى علوم اللغة) (القاهرة ١٢٨٢) ج ١ ص ١٥٤ وسر الفصاحة ص ١٥٢.

(٢٦) سر الفصاحة ص ٤٥ و ٤٧.

(٢٧) المزهر ج ١ و ١٥٣ فى اقتباس له عن ابن فارس (المتوفى ١٠٠٥).

(٢٨) المزهر ج ١ و ١٥٧ — ١٦٠، انظر المرتضى (المتوفى ١٠٤٤) فى الأمالى (القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧) ج ١ ص ٤.

(٢٩) المزهر ج ١ ص ١٥٣

(٣٠) سر الفصاحة ص ٤٥.

(٣١) أبو داود المطران فى اقتباس عنه فى سر الفصاحة ص ٤٥ — ٤٦.

فلما عصى سلبه الله العربية ، فتكلم بالسريانية فلما تاب رد الله عليه العربية[٣٢] ، وإن الفارابى (المتوفى ٥٩٠) لعلى حق حين يبرر مدحه العربية بقوله : « هذا اللسان كلام أهل الجنة وهو المنزه من بين الألسنة من كل نقيصة والمعلى من كل خسيسة والمهذب مما يستهجن أو يستشنع[٣٣] » ، وفضلا عن ذلك فإن فصاحة العرب الفطرية عجيبة[٣٤] .

ومع ذلك « فلسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلم أن يحيط بجميع علمه إنسان غير نبى» [٣٥] . ومن ثم ، فعلى حين أن أبدع الحديث ما صدر عن خطباء العربية الأبيناء[٣٦] الأذكياء العلماء ، فإن من الضرورى أن لا يفتر المرء يوما عن دراسة هذه اللغة لكى يصل إلى فهم الكتاب المنزل . وقديما علق الخليفة عمر بن الخطاب (٦٣٤ — ٦٤٤) على القرآن بقوله : « لا يقرئ القرآن إلا عالم باللغة » ، وقد أقر الإجماع هذا الرأى[٣٧] . وكان الواجب الذى يحتم فهم نصوص القرآن ينطوى ضمنا على دراسة اللغة . أما الشعر — ولم تكن دراسته تلقى قبولا كبيرا من كثير من المؤمنين الأول — فكان يبرر دراسته شرعا ، أنه منهل العربية الحافل بنادر العبارات ، وأنه الحارس الحفيظ على الأسلوب العربى الجيد . هذا شاعر مجهول يقول :

---

(٣٢) المزهر جـ ١ ص ١٧ (ص ٢٠ فى طبعة ١٣٢٤ — المترجم) .

(٣٣) المزهر جـ ص ١٦٢ (ط ١٣٢٤ ص ١٩٨) .

(٣٤) كتب نفطويه (المتوفى ٩٣٥) كتابا فى أن « العرب كانوا يجيدون الكلام سليقة وطبعا لا بالتدريب » انظر ياقوت فى كتاب إرشاد الأريب الذى نشره د . س . مارجوليوث (لندن ١٩٢٣ — ١٩٣١) جـ ١ ص ٣٠٨ .

(٣٥) الشافعى (المتوفى ٨١٩) كما اقتبس عنه المزهر جـ ١ ص ٣٤ (ص ٤١ ط ١٣٢٤ — المترجم) . انظر أيضا كتاب ا . جفرى (مفردات القرآن الدخيلة) The Foreign Vocabulary of the Quran (بارودا ١٩٣٨) ص ٧ — ٨ .

(٣٦) البيان والتبيين جـ ١ ، ص ١٣٣ .

(٣٧) المزهر جـ ١ ص ١٥٧ . (الواقع أنه الجزء الثانى ص١٩٣ من ط ١٣٢٤ — المترجم) .

حظ اللغـــات علينا فرض كفرض الصلاة[٣٨]

وهكذا تصبح دراسة الشعر عند الكثير « أعظم علوم العرب »[٣٩]. وهذا التقدير يعكس إلينا ذلك الفخر العميق الذى يحسه العرب حيال شعرهم منذ أن برزوا إلى ضياء التاريخ . ويبلغ جمال اللغة ذروته فى شعرها . ولقد ذم القرآن الشعراء بقوله : « والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون[٤٠]، وأنهم يقولون مالا يفعلون ؟ » ، ثم عاد فأتبع ذلك بقوله : « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا »[٤١] ، ومن اليسير تفسير تلك الآيات المعادية للشعر والشعراء بأنها لا تعنى إلا الشعراء الكفرة الذين هجوا النبي هجاء مقذعاً[٤٢] ، ولعل ذلك هو التفسير الأقرب إلى الصواب . وقد ظل الشعر إلى يومنا هذا إحدى الدعائم الكبرى فى اعتزاز العربى بقوميته . قال صاعد . . . « ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين . فطبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلم وصدرت عنها فنون المعارف . وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق بها اسمه . فأما الطبقة التى عنيت بالعلوم فثمانية : أمم الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب . أما الطبقة التى عنيت بالعلوم فهم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة الصانعة لنوع الإنسان المقومة لطبعه . فأما سائر هذه الطبقة التى لم تعن بالعلوم — وأنسبها هم الصين والترك — فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس . . . لأنهم أجمعين مشتركون فيما ذكرنا من أنهم لم يستعملوا أفكارهم فى الحكمة ولا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفة[٤٣] » .

---

(٣٨) المزهر ج ٢ ص ١٥٧ .

(٣٩) العمدة ج ١ ص ٤ .

(٤٠) ويترجمها المستر بل هكذا : « Fall madly in love » .

(٤١) سورة الشعراء ٢٦ : ٢٢٤ — ٢٢٧ .

(٤٢) انظر العمدة ج ١ ص ١٨ .

(٤٣) صاعد الأندلسى (المتوفى ١٠٧٠) فى طبقات الأمم الذى نشره لويس شيخو (بيروت ١٩١٢) ص ٧ — ١٠ ترجمة ر . بلاشير (باريس ١٩٣٥) ص ٣٥ — ٣٩

وفى حين أن المسلم العادى يرى نفسه بعين تقديره الذاتى شيئا عظيم الأهمية ، فليس يبدو أن ما حصله فى مضمار العلم ، كان يعدل فى نظره تفوقه فى حلبة الأدب . ومع أن علماء الإسلام أخذوا يستولون على المزيد من فروع المعرفة ، ومع أن إسهام المسلمين فى تلك الفروع العديدة تفوق بسهولة إبان قرون عدة على إنتاج الجماعات الثقافية الأخرى ، فإن العلوم لم تدرأ عن نفسها تماما تلك الوصمة المزدوجة : وصمة الأصل الأجنبى واحتمال الكفر والإلحاد . فقد جاءت فى القرن الثامن فترة أوشك فيها الأصل غير العربى ، والمركز الاجتماعى المزعزع لكثير من العلماء الأوائل أن يحولا دون انخراط المشتغلين بالمسائل العلمية فى المجتمع المتأدب(٤٤) . على أن هذا الخطر ، الذى لم يكن فى يوم من الأيام عظيما جدا — لم ينشب أن قضى عليه فى نهاية القرن الثامن . ونلحظ اتساع مجال اللوذعية العلمية وأفقها فى القرن التاسع ، مما عولج إبان العاشر من التصنيفات المتنوعة للعلوم . أما الملخص الموسوعى الوحيد للمعلومات العلمية الذى انحدر إلينا من القرن التاسع ، وهو كتاب المعارف لابن قتيبة (المتوفى ٨٨٩) ، فلا يكاد يضم بين دفتيه من المعرفة إلا التاريخ والتراجم . وما هى إلا بضع سنين حتى يغدو هذا الضرب من تحديد المجال غير عملى . وقد مرت الفترة العظيمة الحافلة بثمار الأبحاث العلمية العربية ، دون أن يحصل الناس على تقسيم نهائى للعلوم أو يتقبلوه بوصفه التقسيم الثقة المعتمد . وغاية الأمر أن كل تصنيف ظهر فى تلك الفترة ، كان ينزع إلى الحفاظ على الشعور بالفارق بين العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة .

هذا كتاب محمد بن يوسف الخوارزمى المسمى « مفاتيح العلوم » ، المسطر فى ٩٧٦ ، والذى ربما كان خير وصف له ، أنه قاموس للمصطلحات والأسماء الفنية — يعدد ستة علوم ينعتها بالعربية : وهى الشريعة والفلسفة الكلامية أو قل لاهوت القرون الوسطى؛ وهنا يدخل المؤلف دراسة الطوائف والنحل،

---

(٤٤) انظر كمثال على ذلك القصص التى رواها المبرد (المتوفى ٨٩٨) فى الكامل الذى نشره و . رايت (ليبزج ١٨٦٤ — ١٨٩٢) ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .

ثم النحو والكتابة (أى فن الكاتب بما فى ذلك مصطلح لغة الإدارة الحكومية)، وعلم العروض والشعر والتاريخ، وثمة تسعة علوم تعد أجنبية: وهى الفلسفة والمنطق والطب والحساب والهندسة والفلك والتنجيم والموسيقى وعلم الحيل (الميكانيكا) والكيمياء.

فأما ذلك التصنيف الذى قدمته تلك المجموعة العجيبة من الموسوعيين فى القرن التاسع وهم (إخوان الصفا) البصريون *، فإنه وإن يكن غير صريح من ناحية تبيان أصلهم، لا يبذل إلا أقل الجهد لستر وضع مباحثه المتنوعة تحت صنفى العلوم القومية والدخيلة. ذلك أنهم ينظمون دراساتهم تحت مجموعات ثلاث: دنيوية ودينية وفلسفية. وهنا تطابق المجموعة الفلسفية عندهم المجموعة الأجنبية عند الخوارزمى، وعندما يحذف الحساب والسحر والكيمياء من الدراسات الدنيوية، فإن ثلاثتها بالإضافة إلى الدراسات الدينية تشمل تقريبا منطقة العلوم القومية فى خطة الخوارزمى.

وكان محمد بن النديم وراقا رحالة واسع الأسفار وكتابه يسمى بالفهرست والمؤلف سنة ٩٨٧ فهرس لجميع الكتب التى تهيأ له العلم بها وهو يتفق مع معاصريه — وإن لم ينص صراحة على أى تصنيف — بمعالجته أولا ما كانوا يعدونه علوما أصيلة (قومية)، ثم تناوله بعد ذلك الدخيل الأجنبى كالفلسفة، وما يسميه بالعلوم القديمة: كالهندسة والحساب والموسيقى والفلك والميكانيكا الخ. وكذلك الطب والسحر والكيمياء[٤٥].

وكذلك يسهب معاصره أحمد بن فارس (المتوفى ١٠٠٥)، فى العلوم العربية وهى النحو والشعر (الذى لا تقتصر التقاليد على اعتباره الفن الأكبر بل الديوان الرئيسى لهم) ثم العروض والأنساب التى يرى أن أحدا من شعوب

---

(٤٥) وهو يعالج مع ذلك الطوائف والنحل بين السحر والكيمياء. اطلب تلك التصنيفات أيضا فى كتاب A Literary History of Persia تأليف إ. ج. براون جـ ١ ص ٣٧٨ — ٣٨٨ وكتاب A Literary History of the Arabs تأليف ر. ا. نيكلسون (لندن ١٩١٤) ص ٢٨٢ — ٢٨٣.

الأرض لا يعنى بها عناية العرب[٤٦] . وهذا الرأى العادى المبتذل الذى يعبر عنه ابن فارس لا يستحق الالتفات إلا لأن العالم الإسلامى ، كان بوجه الإجمال ، أحدّ شعورا بمحرزاته الأدبية منه بتحصيله العلمى. فإن إنشاء المعاجم والنحو وعلم البيان (البلاغة) والأدب البحت ، تظل على كل حال حقول الدراسة الأثيرة ، إن لم تكن هى العلوم الرئيسية . وهى تعد مما لا غنى عنه لرجال الشريعة الذين لا بد لهم من أن يفهموا القرآن والسنة فهما صحيحا ، كما أنها كذلك لا معدى عنها فى تفسير نصوص آى التنزيل ذاتها[٤٧] .

ويخبرنا ابن رشيق (المتوفى فى ١٠٦٤ أو ١٠٧٠) كيف[٣٨] أن أبا العباس الناشئ (المتوفى ٩٧٥) قد أفلح بإحدى الحيل فى وضع الشعر فى أعلى رتبة من رتب المعرفة . قال : — وقال بعضهم وأظنه أبا العباس الناشىء «العلم عند الفلاسفة ثلاث طبقات : أعلى وهو علم ماغاب عن الحواس فأدرك بالعقل أو القياس . وأوسط وهو علم الآداب النفيسة التى أظهرها العقل من الأشياء الطبيعية كالأعداد والمساحات وصناعة التنجيم وصناعة اللحون[٤٩]. وأسفل وهو العلم بالأشياء الجزئية والأشخاص الجسمية فوجب إذا كانت العلوم أفضلها مالم يشارك فيه الجسوم أن يكون أفضل الصناعات مالم تشارك فيه الآلات . وإذا كانت اللحون عند الفلاسفة أعظم أركان العمل الذى هو أحد قسمى الفلسفة وجدنا الشعر أقدم من لحنه لامحالة فكان أعظم من الذى هو أعظم أركان

---

(٤٦) المزهر جـ ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(٤٧) على هذا النحو يشدد ابن خلدون كثيرا فى مقدمته Prolegomena الجزء الثالث من ٢٧٨ — ٢٧٩ الترجمة الجزء الثالث ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٤٨) العمدة جـ ١ ص ١٢ — ١٣ (ص ٨ من طبعة القاهرة ١٩٢٥ — المترجم). ويشير ابن رشيق إلى اللغوى والشاعر الناشئ الأصغر ، انظر فى شأنه كتاب بلاشير المذكور ص ٣٤ هـ ١ . وانظر كذلك كتاب الإرشاد جـ ٣ ص ١١٩ وج ٥ ص ٣٧ وهو ينتمى إلى حلقة سيف الدولة .

(٤٩) أو بمعنى حرفى فن الانسجام (الهارمونى) صناعة اللحون .

الفلسفة والفلسفة عندهم علم وعمل[٥٠] ». وغنى عن البيان أن هذه النتيجة تناقض ماقصدت إليه مراجعه، وكان ابن رشيق أريبا حين امتنع عن إقرارها وتزكيتها.

وتدل الشواهد التى من هذا القبيل الدالة على أن العلوم الأدبية القومية (الأصيلة) هى التى كانت تجعل المتعلم من غير رجال الدين أشد الناس زهوا بدعائم ثقافته، وبديهى أن تعظيمه لدراسة القرآن والسنة لم يشبه نقصان بحال، على أنه لو سئل عن السبب فى إقباله الشديد على العلوم الأخرى، فإن زهوه بلغته وآدابه، وفخره بالإحاطة بهما، كان لابد أن يسبقهما قوله: «الحمد لله على نعمة الإسلام».

٣

لقد كان العالم المسيحى يخص الإسلام باهتمام يفوق ما كان يتلقاه منه. والظاهر أن عوامل البغضاء والخوف والإعجاب وجاذبية المجهول كانت تعيش مجتمعة فى عالم المسيحية طوال العصور الوسطى، وكانت الحوادث هى التى تحدد أى هذه الانفعالات هو السائد فى لحظة من اللحظات. وكانت غرابة العالم الإسلامى وسمته الأجنبية محسوسة أيما إحساس لدى النصرانية؛ بالإضافة إلى

---

(٥٠) إن الفيلسوف (أو الفلاسفة) الذى استعمل الناشىء خطته كان واضح التأثر بإخوان الصفا. وذلك أن المرتبة الثانية عنده تتفق مع النوع الأول من الدراسات الفلسفية عند الإخوان. انظر فى هذا الشأن كتاب براون المذكور آنفا ص ٣٨٠، ف. ديتريتشى فى كتاب: Die Propadeutik der Araber im 10 jahrhundert. (برلين ١٨٦٥) فى مواضع مختلفة منهما (وكتاب Propadeo هو الجزء السادس من كتاب ديتريتشى المسمى «فلسفة العرب فى القرنين التاسع والعاشر»). وكان الإخوان يناقشون العروض وصنعة الشعر بوصفهما الطبقة الرابعة من الدراسات الدنيوية. وما نستطيع أن نغفل أن رتب الناشىء الثلاث قد ترجع فى التحليل الأخير إلى دراسات الإخوان الدينية والفلسفية والدنيوية على التعاقب. فلو ثبت أن هذا هو الواقع، فإن الدافع للناشىء على تغيير خطة الإخوان من ناحية واحدة فقط إنما هو مركز الشعر ومنزلته، ليتكشف أمامنا سافرا، فى صورة الرغبة فى الحصول على التبرير الفلسفى لذلك التقدير الحاد للأدب وهو من أعظم خصائص العصور الوسطى الإسلامية.

لغز حير العقول ولم يتوصل أحد إلى حل مرض له : ونعنى به السبب الذى يدعو شطرا ضخما من الجنس البشرى إلى شدة التعلق بالأخطاء البارزة للعيان فى عقيدته .

كان المسيحى على يقين أنه وحده صاحب الحق الكامل والصدق بأجمعه . وكان يساوره الاشمئزاز ، أو تخالجه على أحسن الفروض الرحمة ، كلما علم بما أصاب ذلك الصدق من المسخ الفج ، الذى استطاع به الشيطان أن يوقع فى حبائله نفوسا كثيرة كان من الممكن نجاتها من الضلال . وكان المسيحى إذا نظر إلى الإسلام ، لا يجعل همه الأول أن يدرس هذه الظاهرة المجسمة فى صورة عقيدة أجنبية ، تلوح كأنما تجمع بين المشابهة والمخالفة لعقيدته — بل يروح يفسر ما لا سبيل إلى تفسيره ، وأعنى بذلك الوسائل الماهرة التى استطاع بها محمد أن يفوز بقبول أمته لأحاديثه . وكان هناك على الدوام ، حتى فى أشد المناقشات عدوانا للإسلام واحتقارا له ، عنصر من عناصر الدفاع المشروع عن النفس يبدو فى أقوال الكتاب المسيحيين ، ويكاد يبلغ حد الدعاية لجبهة القتال الوطنية . وكأنما كانت أثلم صورة وأزراها بكرامة ذلك العدو [يعنى الإسلام] المهين والقوى أيضا هى وحدها التى تستطيع أن تخفف من حدة ما وقر فى الأنفس من الشك فى أن يكون شأنه وقضيته أقوى مما تقضى الحكمة بالتسليم به . فليس من المدهش إذن ، أن تكون المسيحية ، شرقيها وغربيها ، قد انحرفت عن الجادة فى تناولها الإسلام ومؤسسه .

وكان الاهتمام الشعبى يتركز حول شخصية محمد . يحدثنا يوحنا الدمشقى الذى يتناول الإسلام على أنه فرقة مسيحية مارقة ، كيف أنه حدث فى أيام الإمبراطور هرقل أن ظهر بين العرب متنبئ (Pseudo-prophetes) اسمه مامد (تعقيب ٨) . وأنه اطلع على كتب العهد القديم والجديد ، ثم ما لبث بعد أن اتصل براهب من أتباع آريوس « أن أسس نحلته [كذا ؟ ! . .] » . وقد استطاع بالتظاهر بالتقوى [كذا ! ! ! . . .] أن يكتسب قلوب قومه . ثم أخبرهم بعد ذلك أن كتابا مقدسا قد أنزل إليه من السماء يشتمل على تعاليمهم

المقدسة وقدم إليهم الفرائض المضحكة [كذا ! ! ؟ ؟] التي وضعها في ذلك الكتاب ، قائلا إنها شريعتهم المقدسة(٥١) (to sebas) .

وكان أول مؤرخ بيزنطي عالج أمر محمد ، هو ثيوفانيز المعترف (المتوفى ٨١٧) ، الذي قدر لكتابه « حياة النبي » ، أن يكون مرجعا هاما لمن تلاه من الكتاب(٥٢) . ومن سوء الحظ أن ثيوفانيز لا يبين مراجعه التي أخذ عنها . وإليكم ما قاله(٥٣) :

« في هذه السنة (عام العالم ٦١٢٢ من بدء الخليقة المقابل ٦٣٢ م) توفى محمد حاكم العرب ونبيهم ، بعد أن عين قريبه أبا بكر خليفة له . وفي نفس الوقت كان الخوف مستوليا على الجميع . وعند بداءة ظهوره (Parousia) ظن العبرانيون الضالون أنه المسيح (Christos) ، الذي كانوا يتوقعون ظهوره . لذلك انضم إليه بعض كبارهم(٥٤) ، وتقبلوا دينه وهجروا دين موسى ، الذي رأى الله جهرة (Theoptes) . والذين فعلوا ذلك كانت عدتهم عشرة . وقد لازموه حتى لقى نهايته . ثم عدلوا عن رأيهم عندما رأوه يأكل لحم الجمل [كذا ! . . .] (تعقيب ٩) . إذ أدركوا أنه ليس ما ظنوه أولا ، فتحيروا ولم يعرفوا ماذا يصنعون . وخاف التعساء من الارتداد عن دينه ، فرمونا نحن المسيحيين بتهم السلوك غير المشروع . وواصلوا مناصرته » . وبعد استطراد موجز في العلاقة الداخلية بين القبائل العربية ، يعود ثيوفانيز فيقول : « ولما كان

---

(٥١) De Haeresibus الفصل ١٠١ (قرب البداية) في .M.P.G عدد ٩٤ ص ٧٦٤ — ٧٦٥ .

(٥٢) انظر و . إيخنر في مجلة Islam العدد ٢٣ (١٩٣٦) ص ١٣٤ — ١٤٣ .

(٥٣) منقول باختصار قليل عن كتابه Chronographia الذي نشره س . دي بوور (ليبزج ١٨٨٣ — ١٨٨٥) ج ١ ص ٣٣٣ — ٣٣٤ . ثم إن و . جاس في كتابه Gennadius und Pletho (برسلاو ١٨٤٤) ج ١ ص ١١٦ — ١١٧ يترجم جزءاً صغيرا من الفقرة ؛ ولكتاب اناستاسيوس المسمى Historia tripartita ج ٢ ، ص ٢٠٨ — ٢١٠ له ترجمة لاتينية . انظر أيضا كدرينوس بالمرجع المذكور آنفا ج ١ ص ٧٣٨ — ٧٤٥ .

(٥٤) ونص قول أناستاسيوس : « الذين أصغوا إليه » .

محمد المذكور فقيرا ويتيما ، فإنه قرر أن يربط نفسه بامرأة ثرية من ذوى قرباه ، هى خديجة ، بأن جعل من نفسه وكيلا لها لقاء أجر يتناوله ، يتولى شئون إبلها ويقوم بأشغالها فى مصر وفلسطين . ولم يمض طويل زمن حتى فاز برضا السيدة ، وكانت أيماً ، بفضل طرائقه الصريحة فاتخذها له زوجا ، وبذلك حصل على إبلها وسائر ممتلكاتها . وقد اختلط فى فلسطين باليهود والمسيحيين . وبواسطتهم حصل على بعض الكتب المنزلة . وأصيب كذلك بمرض عصبى » . [كذا ! . . .] .

« فلما أن علمت زوجته بأمره ، حز فى نفسها أنها وهى العريقة الأصل ، قد أصبحت اليوم مرتبطة بإنسان لا يقتصر أمره على أنه فقير ، بل هو أيضا مريض [كذا ! . . .] ، فراح يهدئها بقوله : إنى تلم بى رؤية ملك من الملائكة ، اسمه جبريل ، ولما كنت لا أقوى على تحمل مرآه ، فإنى تخور قواى[٥٥] ، وأقع على الأرض . وكان يقيم بتلك النواحى راهب ، كان قد نفى لكفره واتخذته صديقا . فأخبرته خديجة بكل شىء ، كما أبلغته باسم الملاك . وأراد هذا الراهب أن يقنعها تماما ، فقال لها : لقد قال الصدق . فما ذلك الملاك إلا الناموس الذى يرسل إلى النبيين كافة . حتى إذا قبلت خديجة أقوال الراهب الزائف وصدقتها ، أعلنت لنساء عشيرتها الأخريات أن زوجها نبى » . « وهكذا انتشر الخبر من النساء إلى الرجال ، فبلغ أولا أبا بكر ، الذى جعله فيما بعد خليفة من بعده . (تعقيب ١٠) . وانتهى الأمر بأن استطاعت شيعته (أو قل فرقته المارقة) [كذا ! ...] أن تحصل بالقوة (أو كما قال ثيوفانيز بالحرب) على السيادة على منطقة يثرب (ta mere tes Ethribou) . وذلك أنه قضى فى البداية عشر سنوات ينشر دعوته سراً ، ثم قضى عشر سنوات أخرى ينشرها حربا ، وانتهى به الأمر إلى إعلانها صراحة وحكم البلاد تسع سنوات . وكان يُعلم أنصاره أن من قتل عدوا أو قتله عدوه فهو داخل الجنة . وكان يصف الجنة بأنها موطن (سرور) جسدى وشرب وخمر وعناق للنساء . وأن بها أنهارا من خمر ومن عسل ومن

---

(٥٥) « جاس » فى كتابه المذكور ص ١١٦ : « إنى يغمى على » .

لبن ، وإن هناك لنساء غير اللواتى لهم اليوم ، عناقهن مديد دائم . وله سرور مقيم . . . الخ . ويجب عليهم مع ذلك أن يعين بعضهم بعضا ، وأن ينصروا المظلوم » .

وكان كل مزيد من العلم بالنبى محمد يأتى به مرّ الزمان ، يفسده ويقف فى سبيله تلك الكراهية المتزايدة التى كانت الحروب المستديمة تزيدها ضراما . هذا بارثولوميو الرهاوى (of Edessa) يتقدم فى تلك التقاليد العظيمة ، تقاليد الخطابة القديمة ، ولكن فى صوت فظيع أفسده الحنق وجعله غليظا كصريف الحديد ، فيؤنب خصمه المسلم فى القرن الثالث عشر(٥٦) قائلا [بعد فقرات حشيت بالهجر والبذاءة] : « . . . قل لى بربك ، ماذا تعنى بالنبوة والرسالة ! والله يعلم أنكم ما كنتم تستطيعون أن تعرفوا لو لم يعلمكم المسيحى ! ألا يا أيها المخلوق الصفيق الذى لا تعلوه حمرة خجل ! . . . إنك تقول إن نبيكم ظل اثنين وثلاثين عاما لا يتكلم كلام الأنبياء ، ولا هو كان أثناءها رسولا ولا معلما . . . ولا عرف شيئا عن الله ، وأنه عرفه بعد تلك الفترة . إذا كنت تنكر بتمام الجد أن شيئا قد حصل بوساطة محمد إبان تلك السنوات الاثنتين والثلاثين الأولى من حياته ، فكيف لا ينبغى لى أنا المسيحى أن أنكر أحداث تلك السنوات الخمس عشرة التالية ؟ ولكن أخبرنى أولا نشدتك الله ! كيف استطاع أن يعرف الله ، وبأية وسيلة عرفه ؟ . . . وإذا كنتم تسمونه نبيا ، فأرونى ماذا تنبأ به وبأى لفظ تنبأ ، وما هى وصاياه ، وما هى الآيات والعجائب التى صنع . لقد قرأت كل كتبكم واكتشفت كل شىء بنفسى(٥٧) » .

(تعقيب ١١) .

وانقضى على ذلك قرنان وأصبح انهيار القسطنطينية وشيكا ، ولكن النغمة النابية لم تتغير قط . فعندما شهد ذلك الراهب الفاسق سذاجة القوم ، « رأى أن يمنحهم عقيدة وشريعة على غرار مذهب آريوس وغيره من ألوان الكفر

---

(٥٦) اطلب تاريخه عند إيخنر فى الموضع المذكور ص ١٣٧ — ١٣٨ * .

(٥٧) انظر بارثولوميو الرهاوى فى (Confutatio Agareni in M. P. G; civ.)

والزندقة التى حرم من أجلها . فراح يسطر كتابا . . . هو الذى يسمونه القرآن (كذا !!) ، وهو شريعة الله ناثرا فيه كل ماأودع من مروق (كذا ؟ !) فعلم فيه أن الله لا كلمة له ولا روح ، وأن المسيح لم يكن ربا وإنما هو نبى كبير وحسب ، وجمع فيه شتات قدر ضخم من أمثال هذه الترهات . وعندذلك أعطى كتابه لتلميذه (مؤمد) ، وأبلغ أولئك البلهاء أن ذلك الكتاب أنزل على محمد من السماء حيث كان فى حفظ جبريل الملك . فصدقوه فيما قال ، وبذلك مكن الراهب لذلك القانون الجديد[٥٨] » . [كذا ؟ !! . . .]

ولم يكن بين يدى أوساط الناس فى العالم المسيحى اللاتينى إلا معلومات خالية من الضبط والدقة ولا تفضل السابقة فى شىء . فهذا يولوجيوس القرطبى Eulogius of Cordova أوسع قساوسة عصره علما (واستشهد فى ٨٥٩) يورد عن الرسول العربى أكاذيب وتخرصات عجيبة عن السر فى كراهية الإسلام للكلاب[٥٩].

والشىء الذى يحير اللب فى كلام هذا القسيس ، هو اعترافه صراحة ، بأنه لم يبذل أية محاولة لتحقيق هاته المعلومات التى وصلته عن طريق مخطوط لاتينى وقع فى يده صدفة ؛ وذلك بالرجوع إلى مواطنيه المسلمين أو تصفح مؤلفاتهم التاريخية .

ثم إن جيبرت النوجنتى (المتوفى ١١٢٤) الذى يعترف هو أيضا بمنتهى السهولة بعدم كفاية مصادره الشفوية البحتة والمسيحية الصرفة ، يزيد على يولوجيوس إمعانا فى نقل الأباطيل وإذاعتها بين أبناء دينه[٦٠] ... وهناك الهراء الذى يدعيه هلدبرت الليمانزى (Lemans) (المتوفى ١١٣٣) وهو رئيس أساقفة

---

(٥٨) انظر فقرات لكاتب مجهول فى كتاب جاس السالف ذكره (ﻫ ٥٣) ﺟ ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ (النص اليونانى) ، واطلب عن المؤلف مقال ايخنر فى الموضع المذكور ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٥٩) ر . دوزى فى كتابه (Spanish Islam) ترجمة ف . ج . س . ستوكس (لندن ١٩١٣) ص ٢٧٠ .

(٦٠) ﻫ . بروتز (Kueturgeschichte der Kreuzzuge) (برلين ١٨٨٣) ص ٧٩ — ٨٠ .

تور[٦١] كما أن هناك هراء آخر يتخرص به أندريا داندولو (المتوفى ١٣٥٤ دوج البندقية من ١٣٤٣ — ١٣٥٤)[٦٢] ...

وفضلا عما أظهره الغرب من إنكار النبوة على ذلك النبي الكريم، كان أدب الغرب فى القرون الوسطى تستهويه فكرة محمد الرب (كذا !!.) (تعقيب ١٢). والحق إن هذه الفكرة لم تنبذ نبذا تاما قبل منتصف القرن السابع عشر، عندما كان الكتاب المسرحيون لا يزالون يمثلون المسلمين أحيانا فى صورة من يصلون ويتعبدون لربهم محمد . وترى أغنية رولان Chanson de Roland المسلمين وثنيين أقحاحا يعبدون (مجموعة من الآلهة) مركبة تركيبا عجيبا من ما هومت (كذا !! . .) وأبولون وچيوپين وتراقاجانت . وفى مواضع أخرى يضم الكارون (القرآن) إلى مجموعة الآلهة . وهم يرون أن لهذه الآلهة، وبخاصة محمدا، تماثيل مصنوعة من الذهب والفضة[٦٣] . وهى تعبد فى مناسك مفصلة « وتستنزل معونتها قبل القتال . فإذا حلت بهم الهزيمة لعنوا الآلهة وأهانوها وجرروها فى الثرى، بل لقد يحطمونها . والهزيمة هى المصير العادى لكل عربى . والقصة الوحيدة التى تنطوى للعرب على نصر، وذلك يوم يفتح سلطان بابل (فى مستهل القرن الخامس عشر) مدينة روما، تصور العرب وهم يحرقون اللبان أمام آلهتهم، وينفخون فى أبواق من نحاس، ويشربون دماء الحيوان ويولمون على اللبن والشهد »[٦٤]. ومع أن مناسك هؤلاء الوثنيين مونقة خلابة فى ظاهرها، فإن

---

(٦١) المرجع السابق ص ٨١ .

(٦٢) كالسابق .

(٦٣) اطلب مراجع هذا عند إ . ز دريزباخ E. Dreesbach .

Der Orient in der Altfranzosichen Kreuzzugs Literatur. (برسلو ١٩٠١) ص ٤ — ٦ .

(٦٤) ب . پ سمث فى : الإســلام فى الأدب الإنجليزى Isl. in. Eng. Lit. (بيروت ١٩٣٩) ص ٢ . ناقلا عن قصة سلطان بابل التى نشرها ا . هوسكنجت ص ٦٧٦ — ٦٩٠ .

الإسلام قليل وزن فى قلوبهم ، وإذا وقعوا فى الأسر كان من السهل عليهم أن يرتدوا عن دينهم ويصبحوا «مسيحيين مخلصين »[٦٥] .(تعقيب ١٣)

ولا يقل عن ذلك تهافتا وإفحاشا أقوال بطرس بلومان وتخرصات وليم دنبار (المتوفى حوالى ١٥٢٠) فى من يسميه «ماهون»[٦٦] .

ولاشك أن للحروب الصليبية فضلا كبيرا فى إنشاء صورة أصح وأضبط عن النبى ، على أنه يلوح أنه فيما عدا أولئك الذين أتيح لهم أن يخبروا العالم الإسلامى بأشخاصهم ، لم تكن هناك إلا فئة قليلة نسبيا من الناس مستعدة لقبول هذه الصورة المنقحة . ومن أبرز أفراد هذه الفئة ، زعماء رجال اللاهوت الذين كانوا يرغبون فى إمداد أبناء عقيدتهم بأمضى سلاح ينازلون به العدو الذى كان تأثيره فى تفكير الفلسفة الكلامية فى القرون الوسطى (Scholastic) قد أخذ ينتشر آنئذ انتشارا مخيفا .

ففى ١٢٧٣ كتب وليم الطرابلسى (William of Tripolis) رسالة عن حالة العرب ومحمد النبى وشريعتهم وعقيدتهم[٦٧] . والصورة التى صور بها محمدا وإن كانت أبعد ما تكون عن شخصيته التاريخية ، فإن ما بها من العناصر الخرافية والمطاعن قد أنزل إلى الحد الأدنى الذى لا غنى عنه لمدافع عن المسيحية فى القرون الوسطى . يقرر وليم أن العرب يعتقدون أن جبريل نقل الإرادة الإلهية (Voluntatem Divinam) إلى النبى ، ثم صاغ المؤمنون ما كان ينطق به كتابا . ويستطرد وليم فيقول : إن للكاثوليك مع ذلك رأيا آخر . فهم يرون أنه بعد أن مات محمد أراد أنصاره أن يعالجوا العقيدة والشريعة معالجة شاملة قائمة على تعاليمه . فلما تبينوا أن الرجل الذى نيط به العمل لم يرزق الكفاية اللازمة لأداء ذلك على الوجه الأكمل ، طلبوا إلى اليهود والمسيحيين الذين أسلموا أن يساعدوه . وعند ذلك رأى هؤلاء من الأفضل أن ينتقوا فقرات مناسبة من العهد القديم

---

(٦٥) پ . مارتينو فى كتاب (L' Orient dans La Litterature Française) (باريس ١٩٠٦) ص ٨ القرنين ١٧ و ١٨ .

(٦٦) سمث فى المصدر نفسه ص ٣ .

(٦٧) طبع بروتز النص اللاتينى فى كتابه المذكور آنفا ص ٥٧٥ — ٩٨ .

والجديدوأن يمزجوهابالكتاب كيفمااتفق[كذا ؟؟!!] وبذاأصبح الكتاب على قدر عظيم من الرونق والجمال المنقول من الكتب المنزلة ، ما بين مسيحية ويهودية [كذا !! . . ؟؟] ، أما الجانب الإسلامى الأصيل فليس إلا تشويها وتحريفا (تعقيب ١٤) [كذا !! ؟ ؟][٦٨] .

ويوشك ريكولدوس دى سانتا كروس Ricoldus de Santa Cruce وهو دومينيكى زار بغداد قرب نهاية القرن الثالث عشر أن يدير مجادلاته مع العرب على مستوى أعلى من هذا قليلا ، وقرب منتصف القرن التالى ترجم ديمتريوس كيدونيز كتابه إلى اللغة اليونانية فلقى شيئا من الإقبال .

والمؤلف يخفى حماسته الشديدة وراء ألفاظ هادئة ، وهو يحاول أن ينكر أن القرآن كلام الله مستندا إلى ما يزعمه فيه من اختلاف [كذا ؟ ؟ ! ! . .] إلى غير ذلك من إنكار مغرض للفضائل الإسلامية (تعقيب ١٥) ، ولا يسمح المؤلف لنفسه إلا فى نهاية هذا البحث بأن يقرر : « أنه بناء على مايقول به علماء العقيدة الإسلامية ، لم يكن الإنسان منشئها الأول بل الشيطان ، [كذا !! . .] الذى أراد بإذن من المولى أن يمهد السبيل للمسيح الدجال Anti - Christ. حتى إذا أنس الشيطان من نفسه العجز عن إيقاف تقدم المسيحية ببلاد الشرق وعن حماية أتباعه ، آلهة الشرك ، وعندما أدرك أن من المحال أن ينكر شريعة موسى وإنجيل المسيح ، قرر أن يخدع العالم باختراع تنزيل يكون بمنزلة وسط بين العهدين القديم والجديد الخ . . . » إلى غير ذلك من هذر حتى بسفسف القول[٦٩] ، وثمة معاصر لريكولدوس لايقل عنه تعصبا وبذاءة هو دانتى (المتوفى ١٣٢١)[٧٠] .

وبفضل بطرس الكلونى Peter of Cluny (المتوفى ١١٥٦) تمت أول ترجمة للقرآن فى ١١٤١ . ذلك أن القوم أخذوا يدركون أنه لا بد للمرء لكى يدحض حجج خصمه من أن يعرفه أولا . ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا

(٦٨) الرسالة tractate . . . فصل ٢٥ ص ٥٩٠ .

(٦٩) Contra Mahometem فصل ١٣ من مجلة M.P.G. عدد ١٥٤ ص ١١١٦*

(٧٠) Inferno XXVIII — 35

إن الدافع الذى بعث توماس أكويناس (المتوفى ١٢٧٢) إلى التوفر على كتابة مؤلفه الموسوم (Summa Contra Gentiles) إنما هو تعزيز ما عسانا أن نسميه باسم هجوم النصرانية المضاد . فإن ما تواتر بين الناس من قديم الزمان من مجادلات فاشلة إلى حد ما ، جعل توماس يتنبه بدرجة مؤلمة إلى الصعوبات التى تحول دون عرض الحقيقة فى صورة مقنعة .

« ولكن من العسير تفنيد أخطاء كل فرد ، وذلك لسببين : أولهما أن مايصدر عن كل ضال من تصريحات إلحادية ، ليس معروفا لدينا بصورة تمكننا من أن نستخرج مما يقولون حججا تفند أخطاءهم ، وكان فلاسفة الماضى يستعملون هذه الطريقة فى الرد على أخطاء الوثنيين ، الذين استطاعوا أن يعرفوا آراءهم ، إما لأنهم كانوا من الوثنيين هم أنفسهم ، أو لأنهم عاشوا بين الوثنيين وكانوا على إلمام بتعاليمهم . وثانيهما لأن بعضهم من أمثال المحمديين والوثنيين لايتفقون معنا فى الثقة بصحة أى كتاب منزل يمكن إقناعهم به ، بنفس الطريقة التى نستطيع بها أن نجادل اليهود بالعهد القديم ، ونحاج الزنادقة بواسطة العهد الجديد : على حين أن المذكورين أولا (المسلمين) لايسلمون بأى منهما . من أجل ذلك وجب الالتجاء إلى العقل الطبيعى ، الذى لامناص للجميع من الرضاء به ، ومع ذلك فإن هذا أمر أبتر معيب[٧١] ، فى الأمور المتصلة بالله » .

وكان رامون لل القطلونى وهو أعظم مبشر مسيحى وفد على ديار الإسلام فى القرون الوسطى (ومن أعظم شخصيات زمانه وقومه) يتفق مع توماس ، « الذى كان يستصوب مناهج الدفاع المسيحى (Apologetics) ويلجأ إلى استخدام « العلل الضرورية » فى إثبات جميع حقائق الدين المسيحى العليا إلا قليلا منها[٧٢] — كان رامون هذا يتفق مع توماس المذكور فى اعتقاده الراسخ بقوة تأثير الجدال الدينى .

---

(٧١) كتاب (Summa) فصل ١ قسم ٢ الذى ترجمه الآباء الدومينيكان الإنجليز ج ١ (لندن ١٩٢٤) ص ٤ .

(٧٢) إ . أ . پيرز : رامون لل (لندن ١٩٢٩) ص ٤٠٥ .

فإنه لما مثل أمام مجلس ڤيين (V enne) (١٣١١ — ١٣١٢) اقترح « أمورا ثلاثة للمحافظة على شرف العقيدة الكاثوليكية المقدسة وتوقيرها ونشرها : أولها ، أنه ينبغى أن تبنى أماكن معينة يتوفر فيها أشخاص بأعيانهم من القانتين ذوى الذكاء الرفيع على دراسة لغات شتى بغية التبشير بالإنجيل المقدس للشعوب كافة ؛ وثانيها ، أنه ينبغى أن يتكون من جميع الفرسان المسيحيين نظام (Order) خاص ، ينبغى أن يدأب جاهدا لفتح الأراضى المقدسة ؛ وثالثها ، أنه معارضة لرأى ابن رشد (Averroes) ، الذى حاول فى أشياء كثيرة أن يعارض العقيدة الكاثوليكية ، ينبغى أن يؤلف رجال العلم كتبا تفند الأخطاء المذكورة ، وتبهت كل من يرى ذلك الرأى(٧٣) » .

وكانت الثمرة المباشرة لمقترحه الأول ، هى إصدار المجلس قرارا بإنشاء خمس كليات لتعليم العبرية والعربية والكلدانية فى روما وبولونيا وباريس وأكسفورد وسلامنكا — ويؤذن ذلك ببداية الدراسات الشرقية المنتظمة فى الغرب(٧٤) . وإن لل ليظهر بكتاباته التى كرسها للرد على الإسلام : سعة اطلاع مدهشة ، هذا إلى أنه يبدى الترفق فى لغته والاعتدال فى تصرفاته .

وإنه ليضع فى كتابه : The Gentile (المسطر فى ١٢٧٢ — ١٢٧٣) — هذه الكلمات على لسان حكيم عربى : « لما كان محمد موضع التجلة العظيمة فى هذا العالم من مثل هذا العدد الكبير من الناس ، فإن مما يستتبعه ذلك أن العدالة فيه تتفق مع إحسان الله ؛ ذلك أن الأمر إن لم يكن كذلك ، فما كان الله ليسمح له بأن يلقى ما يلقى من التجلة ، ولئن سمح بذلك ، فإن الجور والتجلة يتفقان مع الإحسان ، على الإحسان والتجلة والعدل ، وهو أمر محال . لذلك يستتبع الحال . . . أنه نظرا للتجلة التى يجل بها الله محمدا — فإن محمدا نبى » .

---

(٧٣) حياة رامون لل لكاتب مجهول حوالى ١٣١١ ترجمها عن القطلونية پيرز (E.A. Peers) (لندن ١٩٢٧) ص ٤٣ .

(٧٤) وليس ثمة تناقض بين هذا البيان وبين ما حدث من أن أول مدرسة للعلوم الشرقية قد أسسها بطليطلة فى ١٢٥٠ نظام (Order) الوعاظ ، انظر أ . غليوم فى كتاب (The Legacy of Islam) ص ٢٧٢ .

« فأجابه الأمى [غير اليهودى] : مما تقول يجىء أن يسوع المسيح الذى يلقى مثل هذا الإجلال العظيم فى هذا العالم ، إله ؛ وأن رسله والشهداء الآخرين الذين يلقون كذلك إجلالا عظيما ، قد ماتوا فى سبيل الحق . وذلك لأن الله إذا كان لم يسمح للموتى الذين ماتوا فى الباطل أن يكرموا فى هذا العالم ؛ فإن ماقيل عن المسيح ، لابد أن يكون بالضرورة صدقا . وإذا كانت الحال كذلك ، فشريعتكم لا تكون حقيقية . ويكون محمد غير جدير بالتشريف وغير نبى »(٧٥) . [كذا ؟ . . .] .

وفى ١٣٠٧ عبر رامون لل البحر إلى بجاية Bugia ، وأخذ يبشر بين المغاربة . فقبض عليه وأحضر أمام كبير قضاة المدينة ، فأعد القاضى العدة لمناظرة علنية بين لل وعلماء المسلمين ، ومن الجلى أنهم لم يستطيعوا قهره . ويحدثنا المترجم له فيقول : « وتعجب الأسقف (يعنى القاضى) من استدلاله الرفيع ، ولم يحر كلمة بل أمر بأن يزج به فى السجن »(٧٦) . وطالب أهل المدينة بقتله . ولكن القطلونيين والجنويين سعوا فى خلاصه ، حتى إذا عاد إلى بجاية للتبشير بالإنجيل مرة أخرى ، رجم بالأحجار حتى مات فى أوائل ١٣١٦ . ‌‌ وليس بين نصارى اللاتين فى العصور الوسطى من يضارعه فى فهمه للمسلمين .

على أن البغضاء والخوف وسوء الفهم الذى يكاد يكون متعمدا — لم تحل بين الروم (البيزنطيين) وبين احترام خصمهم العظيم بل وتقديره . فإن نفس قسطنطين بورفيرو جنيتوس ، لا يكاد يقر الافتراءات التقليدية عن النبى فى إحدى الفقرات(٧٧) ، حتى يصرح بأجلى بيان فى موضع آخر أنه يكن أسمى التقدير لعرب الشرق . ثم إن الأدب الفائق الممتاز كان سمة المراسم التى يحيا بها رسل الخليفة ؛ ففى ذوق جم ومراعاة لبقة لشعور الضيفان ، لم يكن يجوز توجيه أية أسئلة عن صحة الإناث من أهل بيت الخليفة(٧٨) . وأجلس الأصدقاء

(٧٥) « رامون لل » ترجمة بيرز ص ٩٥ .

(٧٦) حياة رامون (ص ٣٦)

(٧٧) De Adminstrando Imperio الفصل ١٤ نشره إ . بكر فى Works of Constantin VII ف٣ (بن ١٨٤٠) ص ٩٠ — ٩٢ ويشير كتاب جاس المذكور ج١ ص ١١٧ .

(٧٨) كتاب De Caeremoniis الذى نشره ج . هـ . ليشيوس و ج . ج . رايسك (ليبزج ١٧٥١ — ١٧٥٤) ج ٢ ف ٤٧ ص ٣٩٤ — ٣٩٦ .

« الهاجريون » إلى المائدة الإمبراطورية ، فى مرتبة تعلو مرتبة « الأصدقاء » الأجانب جميعا ، أما فيما بين الهاجريين أنفسهم ، فإن الشرقيين منهم كانوا يوضعون فى مرتبة أعلى من الغربيين(٧٩) . وقد ورثت إمبراطورية بغداد فى نظر الروم نفس المنزلة التى كانت للدولة الفارسية الساسانية .

وكان الروم والفرس يعد بعضهما بعضا على الدوام أنداداً متكافئين ، على الرغم مما كان بينهما من عداوات مريرة مستديمة(٨٠) . ألا ترى مراسم الاحتفال باستقبال رسول الفرس ، كيف كانت تجعل الإمبراطور يستفسر عن صحة أخيه العاهل الفارسى ، وكيف أن الرسول كان يجيب بإعلان الهدايا التى أرسلها إليه أخوه(٨١) ، وهذا ثيوفيلاكتوس السيموكتى (Th. of Simocatta) (الذى اشتهر فى عهد الإمبراطور هرقل حوالى ٦١٠ — ٦٤٠) يجعل الملك الفارسى كسرى الثانى يكتب للإمبراطور موريكيوس هكذا : « إن هناك عينين اثنتين وكلت إليهما القدرة الإلهية أن يُبصرا العالم : هما قيصرية الروم القوية ، وإمبراطورية الفرس ذات الحكومة الرشيدة . فعلى يد هاتين الإمبراطوريتين العظيمتين يكبح جماح الشعوب المتبربرة المحبة للحرب(٨٢) ، ويتسنى للبشرية حكم أفضل وأشد أمناً فى كل مكان »(٨٣) .

أما وقد تبوأ العرب مكان الفرس ، فإنهم هم والبيزنطيون عمد المدنية ،

---

(٧٩) الكتاب السابق ف ٥٢ ص ٤٢٨ — ٤٢٩ .

(٨٠) انظر نولدكة Geschichte der Perser umd Araber Zur Zeit der Sasanideut (ليون ١٨٨٩) ص ٤٥٤ .

(٨١) كتاب De Caremoniis جـ ١ ف ٨٩ ص ٢٣٦ .

(٨٢) ويسمى كسرى نفسه فى موضع آخر باسم الملك الذى يمقت الحرب Misopole mos Basileus Historiae ، ثيوفيلاكتيس سيموكاتا نشره س . دى بور (ليبزج ١٨٨٧) جـ ٤ ص ٨ و ٥ .

(٨٣) المصدر السابق جـ ٤ و ١١ و ٢ — ٣ . أنظر أيضا كتاب رامبوه المذكور آنفا ص ٤٣٤ .

ولولا الهنود ما كانت هناك شعوب متعلمة سواهما؛ وهما دون سواهما المترفعان عما يتصف به المتبربرة من أمثال الترك والصين[٨٤] من الشهوات البهيمية .

وكان قيام الدولة الإسلامية بمثابة حافز جديد للحضارة البيزنطية[٨٥] ومن العجيب أن يلحظ المرء كيف تسامت هيبة العرب فى القسطنطينية فى نفس الوقت الذى بلغت فيه علوم اليونان أقصى نفوذها فى بغداد .

وقد رأى المأمون أرسطو فى المنام ، وأخبره الفيلسوف أن الحسن ما استحسنه العقل ، وأنه فى الشريعة هو ما استحسنه الناس . فعزم الخليفة على طلب الكتب من الإمبراطور . فوافق الإمبراطور على الطلب بعد شىء من التسويف ، وعند ذلك أرسل المأمون بعض العلماء إلى القسطنطينية للحصول على المخطوطات[٨٦] ، وأرسل فيمن أرسل سلماً صاحب دار الحكمة التى كان قد أسسها فى عاصمة ملكه بغداد[٨٧] ، وحذا الأفراد حذو الخليفة .

قال صاحب الفهرست « محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر ... وهؤلاء القوم ممن تناهى فى طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب ، وأتعبوا فيها نفوسهم وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها إليهم فأحضروا النقلة من

---

(٨٤) انظر كتاب رامبوه السالف ذكره ص ٤٣٤ — ٤٣٥ ، وهو يقتبس عن ابن العبرى ، وانظر فى شأن الهنود مثلا صاعد الأندلسى السابق ذكره ص ١٢ — ١٥ ، والترجمة ٤٣ص — ٤٨ . ويلاحظ الإصطخرى فى « مسالك الممالك » المجلد الأول من المكتبة الجغرافية (B. G. A.) ص ٤ ، أن فارس كانت أعظم وأحسن دولة فى العالم وأن الإمبراطورية الإسلامية تقتفى آثارها . قال : « وعماد ممالك الأرض أربعة فأعمرها وأكثرها خيراً وأحسنها استقامة فى السياسة وتقويم العمارات فيها مملكة ايرانشهر ... فلما جاء الإسلام أخذ من كل مملكة بنصيب . »

(٨٥) اطلب الدليل على ذلك فى كتاب بيورى (A. History of the Eastern Roman Empire) ٨٠٢ — ٨٦٧ ص ٤٣٤ — ٤٣٥ .

(٨٦) الفهرست نشره ج فلوجل (ليبزج ١٨٧١ — ١٨٧٢) ص ٢٤٣ انظر أيضا كتاب نيكولسون المذكور ص ٣٥٩ .

(٨٧) انظر ب . كراوس (Degli Stud Orientali) .

الأصقاع والأماكن بالبذل السنى فأظهروا عجائب الحكمة وكان الغالب عليهم من العلوم : الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم وهو الأقل »[٨٨] .

وكانت الفلسفة اليونانية قد تغلغلت فى الأوساط المتعلمة ببغداد حوالى ٨٠٠ تغلغلا كافيا يسر للعلماء الذين سألهم الوزير البرمكى يحيى بن خالد (الذى نكب ٨٠٣) عن الحب أن يبسطوا طائفة من نظريات القدامى فى ذلك الموضوع[٨٩] وما هى إلا أن شرع أطباء العرب فى المرانة على الطب اليونانى ، حتى أخذ أطباء بيزنطة ينهلون من الطب العربى[٩٠] .

ولا تتجلى المنزلة الكريمة التى كان يستمتع بها كل من الحضارتين فى أرض الأخرى بأحسن مما تجلت فى قصة حياة ليون عالم الرياضيات . ذلك أن ليون وهو المبرز فى علمه الفلسفى والرياضى ، قد دفن نفسه فى بعض أحياء القسطنطينية الفقيرة وأخذ يعيش عيشا رقيقا بتعليم الناس ، واتفق أن أسر العرب يوما أحد تلاميذه فى الهندسة ، وحدثت سلسلة عجيبة للحوادث أدخل الرجل من أجلها إلى حضرة المأمون ، حيث ووجه بأبرع علماء الهندسة . فألفاهم الشاب ضعافا فى تفهمهم للاستدلال الهندسى وأحدث فى البلاط وقعا حسناً بإظهاره الطرائق الصحيحة ، فلما سئل عن معلمه وهل لايزال حيا ، أوضح أن ليون يعيش عيش الفاقة وأنه ليس معروفا إلا لدائرة صغيرة من الناس . وأرسل المأمون من فوره كتابا إلى العالم يدعوه للحضور إلى بغداد ، ووعد الطالب بإطلاق إساره إن هو أوصل الرسالة . فرأى الفيلسوف من

---

(٨٨) الفهرست ص ٢٧١ . مترجمة فى كتاب ر . ليفى A Baghdad Chronicle (كمبردج ١٩٢٩) ص ٨٧ — ٨٨ . وفى استيراد المخطوطات من القسطنطينية . انظر أيضا كتاب هوينج مان المذكور ص ١٢٢ . * (نقله المترجم من الفهرست ص ٣٧٨ — القاهرة ١٩٣٠) .

(٨٩) مروج المذهب للمسعودى ج ٦ ص ٣٦٨ — ٣٨٦ . ويسجل كتاب الإرشاد (معجم الأدباء) ج ٥ ص ٢٨٠ — ٢٨١ مناظرة مشابهة لهذه برئاسة المأمون . انظر أيضا ف . روزنتال Islamic Culture ع ١٤ (١٩٤٠) ص ٤٢١ .

(٩٠) انظر كرامباخر السالف ص ٦١٤ — ٦١٥ .

الحصافة أن يعرض دعوة الخليفة على موظف كبير ، أبلغ بدوره الأمر إلى الإمبراطور ، وبذلك كانت هذه الرسالة سببا فى تنبيه الجمهور إلى مواهب ليون ولوذعيته العلمية . فعينه الإمبراطور على الفور معلما عاما فى كنيسة الأربعين شهيدا . حتى إذا أدرك المأمون إحجام ليون عن الشخوص إلى بغداد ، جعل يراسله ، مقدما إليه عددا من المسائل الهندسية والفلكية ، وكانت حلوله البارعة وتكهناته بالحوادث المستقبلة التى كان يضيفها « رغبة فى إثارة الدهشة فى النفوس » ، مما زاد من رغبة الخليفة إلى اجتذابه إلى بلاطه . فتحول إلى الإمبراطور ذاته وطلب منه أن يرسل ليون إلى بغداد إلى أجل قصير ، واعداً إياه بأجزل العطاء ، ولكن الإمبراطور لم ير من الحكمة أن ينزل عن كنزه لسواه ، وأن يجعل العلم الثمين فى متناول الأجنبى ، وعلى سبيل التعويض على ليون رفعه إلى مرتبة كبير أساقفة سالونيك حوالى ٨٤٠(٩١) .

وتتضح نفس تلك الصلة مما يحدثنا به التاريخ عن وجود علاقة بين نصيحة أسداها بعض رسل اليونان للمنصور (٧٥٤ — ٧٧٥) ، وبين ظواهر متنوعة فى تخطيط بغداد ومبانيها(٩٢) . ويقابل هذا ما قيل من أن سفيرا عائدا من بغداد

(٩١) ثيوفانيز كونتينيواتوس ، (Theophanes Continuatus)، ناشره ا . بيكر (بون ١٩٣٨) ص ١٨٥ — ١٩٢ ، كدرينوس السابق ذكره ج ٢ ص ١٦٥ — ١٧٠ ، وييورى المذكور ص ٤٣٦ — ٤٣٨ . ولقد فاخر ميخائيل بسللوس فى منتصف القرن الحادى عشر بوجود كثير من العرب بين تلاميذه ، وفى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان اليونان الذين تعلموا على أيدى الفرس يزيدون من شهرة مدرسة طرابيزون (انظر رنسمان المذكور ص ٢٣٠ — ٢٩٢) .

(٩٢) انظر ج . لوسترانج (Baghdad during the Abbasid Caliphate) (أوكسفورد ١٩٢٤) ص ١٤٢ — ١٤٤ . وقد ترجم اليونان اسم المدينة العربى : مدينة السلام ، إلى لغتهم بتسميتها (Eirenopolis) (انظر ليفى المذكور ص ٨) . وقد أصبح الحى المسيحى فى بغداد معروفا باسم دار الروم (انظر لوسترانج المذكور ص ٢٠٧) . ومهما يكن الأمر فإن هـــذا الاسم كان ينطبق أيضا بنوع أخص على مسافرخانة يقرب منزل الأسقف (راجع ليفى ص ٦٧) . وكان هناك أيضا دار الروميين فى الكوفة =

أقنع الإمبراطور ثيوفيلوس (٨٢٩ — ٨٤٢) بأن يبنى قصره الجديد فى برياس Bryas على غرار قصر العرب ، « دون أن يختلف شيئا عن طرازهم لا فى الشكل ولا الزخرفة »[٩٣] .

وليس هناك من رواية تدل على أن العرب كانوا على علم بأن القسطنطينية تبزّ بغداد فى الحجم والفخامة[٩٤] . ومهما يكن من شىء ، فإن القسطنطينية احتفظت بجاذبيتها — وإلى حد ما بفخامتها — طوال العصور الوسيطة ، وإن الإعجاب الذى أثاره مرآها فى ابن بطوطة ، عندما زار المدينة فى قريب من ١٣٣٠ لواضح فيما سطره عنها ، ووضوح خيبة أمله من حالة بغداد عندما شاهدها ، فإنه لم ير فيها شيئا يمدحه إلا بناء الحمامات وتنظيمها[٩٥] .

وقد فاق سلطان الحضارة الإسلامية على غير المسلمين كل سلطان تفرضه أفكار وعادات طبقة متحكمة قوية على طبقات أدنى منها مقاما ونفوذا . فإن المعاصرين لتلك الحضارة لم يكونوا وحسب مدركين لما عليه العيش فى العالم الإسلامى من مستوى رفيع ، وتفوقه المادى على وجه العموم ، (الأمر الذى لم يكن معناه بمحض الصدفة إلا مجرد استمرار ما كان من سوء توزيع الثروة بين الشرق والغرب منذ أواخر قرون العصور القديمة)[٩٦] ؛ بل إن أولئك

= تاريخ الطبرى ج ٢ ص ٢٥٦ — ٢٥٧ (والفضل فى المراجع للأستاذة نابيا آبوط) وللبلاذرى فى « فتوح البلدان » نشره م . ج . دى غوى (ليدن ١٨٦٥ — ١٨٦٦) ص ٢٨١ .

(٩٣) ثيوفانيز كونتينيواتوس ص ٩٨ . انظر كتاب بيورى السابق ص ١٣٨ .

(٩٤) انظر فى هذا التقدير للقسطنطينية . كتاب بيورى السابق الذكر ص ٢٣٨ .

(٩٥) انظر رحلات ابن بطوطة (ترجمة ه . ا . ر . جب) لندن ١٩٢٩ ص ٩٩ — ١٠٠ عن بغداد ، ص ١٥٩ — ١٦٣ عن القسطنطينية . *

(٩٦) إن شئت الإلمام بالموقف فى القرون الأولى لحقبتنا الحاضرة (انظر ج . سارتون فى كتاب أوزيريس ج ٣ ص ٤٢٩ (١٩٣٦ — ١٩٣٧) ويقتبس سارتون من بيان كومونت المتواتر (المسمى Les Religions Orientales الطبعة الرابعة) باريس ١٩٢٩ ص ٧ .

الذين احتكوا بالفكر العربى وأدب السلوك العربى ، كثيرا ما كانوا يحسون إزاءهما بإعجاب لايستطيعون له ردا ، وكثيرا ما كانوا يجدون أنفسهم يحاكون المسلمين فى طرائقهم .

وكم كانت أبهة قرطبة تبهر عين العالم اللاتينى وتثير خياله !! وإليكم الطريقة التى تمهد بها الراهبة روسڤيثا Hrosvitha وهى من جاندرشيم (المتوفاة حوالى ١٠٠٢) السبيل لحديثها فى « عذاب القديس پيلاجيوس » الذى استشهد فى عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (٩١٢ — ٩٦١) ؛ وكان إعدام القديس فى العشرينيات من القرن المذكور : « كانت تضىء فى القسم الغربى من الكرة الأرضية جوهرة ثمينة : هى مدينة وقور تختال كبرا لما هى عليه من شدة بأس فى الحرب غير مألوفة ، مدينة جيدة التثقيف ، كان الجنس الأسبانى يملكها ، غنية معروفة بالاسم الذائع قرطبة ، باهرة لما حوت من محاسن، شهيرة كذلك بسعة مواردها ، وقد فاضت فيها بوجه خاص ينابيع المعرفة السبعة ، وطبق اسمها الآفاق أبد الدهر بما أحرزت من نصر متواصل»(٩٧) .

ولقد أهمل الأسبان المسيحيون فى القرن التاسع تراثهم القديم إيثاراً منهم للتراث العربى . وهذا ألڤارو الكاتب المسيحى المتعصب ، يأسى فى ٨٥٤ لهذا الاتجاه أسى مريراً :

« يطرب إخوانى المسيحيون لأشعار العرب وقصصهم ؛ فهم يدرسون كتب الفقهاء والفلاسفة المحمديين لا لتفنيدها ، بل للحصول على أسلوب عربى صحيح رشيق . فأين تجد اليوم علمانيا يقرأ التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة ؟ وأين ذلك الذى يدرس الإنجيل وكتب الأنبياء والرسل ؟ وا أسفا !

---

(٩٧) عذاب القديس پيلاجيوس Passio. S. Pelagii أبيات ١١ — ١٨ . نشرت ترجمة الأخت م . جونسالڤا ويجاند Non-dramatic Works of Hrosvitha (سانت لويس ٩٣٦) ص ١٢٩ . و « المؤلفات » التى نشرها ك . ستريكر ، ليبزج ١٩٣٠ ، ص ٥٤ . وعن قرطبة فى القرن العاشر انظر ر . آلتاميرا . تاريخ الحضارة الأسبانية ، لندن ١٩٣٠ ، ص ٥٤ .

إن شباب المسيحيين الذين هم أبرز الناس مواهب ، ليسوا على علم بأى أدب ولا أية لغة غير العربية ؛ فهم يقرأون كتب العرب ويدرسونها بلهفة وشغف ، وهم يجمعون منها مكتبات كاملة تكلفهم نفقات باهظة ، وإنهم ليترنمون فى كل مكان بمدح تراث العرب . وإنك لتراهم من الناحية الأخرى يحتجون فى زراية إذا ذكرت الكتب المسيحية بأن تلك المؤلفات غير جديرة بالتفاتهم . فواحر قلباه ! لقد نسى المسيحيون لغتهم ، ولا يكاد يوجد منهم واحد فى الألف قادر على إنشاء رسالة إلى صديق بلاتينية مستقيمة ! ولكن إذا استدعى الأمر كتابة العربية ، فكم منهم من يستطيع أن يعبر عن نفسه فى تلك اللغة بأعظم مايكون من الرشاقة ، بل لقد يقرضون من الشعر مايفوق فى صحة نظمه شعر العرب أنفسهم(٩٨) .

ولقد اقتبس الفرنجة Franks الذين استقروا فى الشرق فى أعقاب الحروب الصليبية عددا كبيرا من عادات جيرانهم المسلمين . فإن بغدوين الرهاوى Bowdoin of Edessa ملك بيت المقدس (١١٠٠ — ١١١٨) ، تبدل بثيابه الغربية أخرى شرقية ، وأرسل لحيته ، وتناول طعامه على بساط متربعا على الأرض . وبلغ الأمر بتانكريد الأنطاكى Tancred of Antioch (المتوفى ١١١٢) ، أن سك النقود وعليها صورته فى زى عربى(٩٩) . ويروى أسامة بن منقذ الذائع الصيت (المتوفى ١١٨٨) ، قصة رجل من رجاله دعى إلى منزل فارس فرنجى ، قال الرجل : « فأحضر مائدة حسنة وطعاما فى غاية النظافة والجودة ، ورآنى متوقفا عن الأكل ، فقال : « كل طيب النفس ، فأنا ما آكل من طعام الإفرنج ، ولى طباخات مصريات ما آكل إلا من طبيخهن ، ولا يدخل دارى لحم خنزير فأكلت وأنا محترز وانصرفنا(١٠٠) » .

---

(٩٨) القارو Indiculus Luminosus ف ٣٥ فى M. P. L. ، عدد ١٢١ ص ٤٥٤ — ٤٥٦ ترجمة دوزى المذكور ص ٢٦٨ .

(٩٩) بروتز المذكور ص ٦٢ .

(١٠٠) Memoirs ترجمة فيليب . ك . حتى (نيويورك ١٩٢٩) ص ١٦٩ — ١٧٠

وطبيعى أن دخول أحد رعايا الخليفة من المسيحيين فى الإسلام ، كان من الأمور الشائعة ، ولا يكاد يقل عن ذلك شيوعا تنصر المسلمين الذين كانت تقلبات الحرب تقذفهم تحت سلطان الإمبراطور . وكان العرب المتنصرون ينزلون كفلاحين محاربين فى مناطق الحدود ، ويتلقون من الدولة عونا ماليا يبدأون به المزارع التى كان عليهم أن يعيشوا منها(١٠١) . ومن البديهى أن الأسرى والمنفيين واللاجئين كانوا عند كلا الجانبين — على استعداد لتحويل مناط ولائهم وتغيير وجهته . ولكن كان من أندر الحالات أن يتخلى رجل عن حضارته دون سبب قاهر أو دافع سياسى يدفعه إلى العيش خارج بلاده .

وقد أدرك جبلة بن الأيهم آخر أمراء بنى غسان فى سوريا ، إبان حكم الخليفة عمر بن الخطاب (٦٣٤ — ٦٤٤) ، أن مزاجه لا يستقيم ونزعات المساواة التى أشاعها صدر الإسلام ، ولذا هجر المدينة إلى الإمبراطورية البيزنطية . ولم يفلح بعد ذلك أى جهد بذل لإرجاعه(١٠٢) . وفى مستهل القرن التالى غادر الوابصى ، وهو من بنى مخزوم القرشية ، بلاد الإسلام إلى الأراضى البيزنطية حيث دخل فى المسيحية وتزوج ، والمشهور أن ذلك كان بسبب إقامة الحد عليه لشربه الخمر . ثم ألح عليه الحنين المرير إلى الوطن ، على أنه وإن دعى إلى العودة فضل البقاء حيث هو ، حتى مات فى بلاد الروم(١٠٣) . وثمة عربى آخر اسمه ساموناس ؟ ظل خمسة عشر عاما أى من نحو ٨٩٥ إلى ٩١٠ حظيا لدى الإمبراطور ليون السادس (٨٨٦ — ٩١٢) . وليس من المحقق أنه قد تنصر . ومهما يكن من شىء فالظاهر أنه فكر فى الرجوع نهائيا إلى قومه ، وحاول مرة واحدة على

---

(١٠١) رامبوه بالمرجع السابق ذكره ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(١٠٢) ا . جولد زيهر فى كتاب (Muhammedaenische Studien) (Halle ats, 1888-20)1.15,-76 ت نولدكه (Dieghassanischen) (Berlin 1887) ص ٤٥ — ٤٦ (Zarr. b. Sadus) وكذلك زر بن سدوس الطائى ، فإنه رفض أن يخضع لسلطان الإسلام وانتقل إلى الأراضى المسيحية (انظر جولدزيهر ص ١ . ٧٥) . *

(١٠٣) أبو الفرج الأصفهانى ، كتاب الأغانى (القاهرة ١٩٢٧ وما بعدها) ج ٦ ص ١١٥ — ١١٩ = فى طبعة بولاق ١٢٨٥ ، ج ٥ ص ١٨٤ — ١٨٦ . * *

الأقل أن يغادر البلاط البيزنطى . ولكنه لم يستطع قط أن يستل نفسه من هناك ، والظاهر أنه قضى نحبه فى غيابة أحد سجون بيزنطة[١٠٤] .

ولعل البون الشاسع بين نظرتى الشرق والغرب أحدهما إلى الآخر فى العصور الوسطى ناجم من ذلك الباعث الذى ركب فى الغربى لا يستطيع له ردا ، والذى يجعل الشرق كعبة أحلامه وآماله ومثار أعاجيبه . فأما الشرقى فلم يكن يتردد هنيهة فى قبول كل خرافة تتحدث عن بلاد الغرب ، ولكن لم يحدث قط أن صار الغرب فى خياله مسرح الأساطير والأعاجيب . وإنما الواقع أن الراوية المسلم فى العصور الوسيطة كان كلما شاء أن يجد مسرحا جغرافيا محددا لأسطورة يريد تدبيجها ، فالعادة أنه ما لم تجبره التقاليد على الشخوص ببصره شمالا ، يختار قطرا أو جزيرة يعتقد أنها تقع فى مكان ما بأقاصى الشرق . فالفكرة التى ترى فى الشرق موطن السعادة المثالية ، وترى فيه أيضا مسرحا لتحقيق أوهام خيال مطلق العنان ، وجعلها تعيش عيش الحقيقة المحيرة للألباب — كانت تؤثر فى موقف الغربى أثناء القرون الوسطى تأثيرا لا نكاد نقدره اليوم حق قدره .

والغرب منذ أيام هيرودوت يسرح أوهامه ويمرح بخياله فى الشرق وأعاجيبه . نعم إنه كلما تقدمت المعلومات الجغرافية اتسعت الشقة المعروفة للناس وتباعد القطر الحافل بالأعاجيب ، إلا أن الارتياد العلمى كان من التفرق والإبهام بحيث أبقى تلك الأحلام الأثيرة وراء غلالة من الجهالة . ألم يخبرنا الكتاب المقدس صراحة عن فردوس مقره الشرق ؟ وخرائط

---

(١٠٤) ف . و . باصل F. W. Bussell فى The Roman Empire (لندن ١٩١٠) ؛ ج ٢ ص ١٨٧ — ١٩١ . أو كما يقول رامبوه فى كتابه السابق ص ٥٣٣ ، أجبر ساموناس على الدخول فى أحد الأديرة ، ولسنا ندرى السبب الذى دفع البعلبكى (المتوفى ٨٣٥) المترجم الشهير للمؤلفات الرياضية الإغريقية إلى اعتناق النصرانية (أنظر بيورى ص ٤٣٨) وكان المظنون أن الإمبراطور نقفور الأول (٨٠٢ — ٨١١) كان من أرومة عربية (أنظر كتاب التنبيه ص ١٠٧ — ١٦٨) .

العصور الوسطى مغرمة بأن تلحق بالجزء الشرقى من العالم صورة تمثل « الفردوس الأرضى » ، وإنهم ليخبروننا فى تأكيد لا يأتيه التشكك أن : « أول مكان فى الشرق هو الفردوس ، وهو جنة شهيرة بملذاتها ، ولا يستطيع إنسان أن يلجها أبدا ، إذ يحف بها جدار من نار يبلغ عنان السماء »[١٠٥] .

وتقع بيت المقدس عند مركز العالم المعمور . وكتاب الجحيم لدانتى يجعل محور الدنيا تحت هذه المدينة بالضبط . ثم إن جارفيز التلبورى (الذى اشتهر ١٢١١) يعتقد أن أوغسطوس كان يظن أن أرض يهوذا Judaea هى قلب الأرض ، وذلك لأنه ابتدأ عملية مسح ولايات الإمبراطورية هناك[١٠٦] . ومهما يكن الأمر ، فإن ما توليه الكتب المنزلة لمدينة بيت المقدس من رفعة شأن ، دليل كاف على مركزها كمحور للعالم . وتختلف الآراء فى الموضع المضبوط الذى تحدد به سرة الأرض فهو إما جبل صهيون أو جبل المريا[١٠٧] .

وإن الصين ، فضلا عن الهند (أرض توماس) ، لتزخر بالعجائب . ولكن حدث حوالى ١١٧٠ أن استطاع بنيامين التطيلى Tudela أن يقرر أن أربعاً من قبائل إسرائيل العشر الضالة كانت تقيم فى مكان دان هو جبال نيسابور بشرق بلاد فارس[١٠٨] . ومن وراء ذلك غير بعيد كانت تمتد مملكة البريستر (القسيس) چون القوية ، Prester John ، وهو الحليف المرجو عند الغربيين ضد الكفرة المسلمين . [ت ١٦] . [كذا ١١١؟١١؟١١] .

وقد وجه هذا الملك المسيحى إلى البابا رسالة مشفوعة بوصف لمملكته ، وفى روايات أخر أنه وجهها إلى الإمبراطور البيزنطى مانويل كومننوس

---

(١٠٥) چ . ك. رايت،فى كتاب Geogr-Lore. Time of Crusades (نيويورك ١٩٢٥) ص ٢٦١ ، فى اقتباس عن هونوريوس إنكلوسوس(أو هونوريوس الأوتونى Autun المتوفى قبل ١١٥٠) De Imagine Mundi ج ١ ص ٨ ، واطلب فى شأن مؤلف هذا الكتاب ، كتاب رايت المذكور ص ٤٠٣ هامش ٧٣ .

(١٠٦) رايت : ص ٢٥٩ .

(١٠٧) المصدر السابق : ص ٢٦٠ .

(١٠٨) دليل بنيامين التطيلى ناشره م . ن. أدلر (لندن ١٩٠٧) ص٥٩ من الترجمة.

(١١٤٣—١١٩٠) وقيل أيضا إلى فردريك بارباروسا (١١٥٢—١١٩٠)(١٠٩). وإن أتباعه من الملوك ليبلغون اثنين وسبعين عدا(١١٠). وإنه ليحكم الأهناد الثلاث، وإن رقعة مملكته لتمتد من خلال الصحراء البابلية حتى برج بابل.(١١١). والقبائل التائهة العشر أيضا تحت سلطته المطلقة(١١٢). وولاياته مفرطة الغنى. وليس فى ممتلكاته فقير واحد. ولا لصوص ولا قطاع طرق. وليس لرعاياه نظير فى ثروتهم لولا أنهم لا يملكون إلا خيولا قليلة وأنها ذات أرومة غير كريمة(١١٣). ولا يعرف أحد منهم الكذب ولا هم يقارفون أية رذيلة(١١٤). ولكن سماحتهم لا تمنعهم من أن يكونوا محاربين أشداء، بل على العكس قد بلغ بهم الأمر أن بسطوا لواء حكمهم على المتراجلات (الأمازونات) والبراهمة(١١٥). وقصر البريستر (القس) — (وهو يوصف بتفصيل عظيم) — ذو فخامة هائلة. وتختتم الرسالة بما يأتى: «لن يسعك — إلا إذا كنت تستطيع أن تعد نجوم السماء ورمال البحر، — أن تقدر ممتلكاتنا وقوتنا»(١١٦).

وفى ٢٧ سبتمبر ١١٧٧ كتب البابا إسكندر الثالث إلى البريستر چون: «ابنه المتبتل فى المسيح، ملك الهنود العظيم العلى الشأن»(١١٧). والظاهر أن البابا كان على شىء من القلق حول صحة إيمان چون، ولذا فهو يقترح أن يبعث إليه سيدا بعينه اسمه فيليب، هو الطبيب البابوى الخاص، ليبسط له شعائر

---

(١٠٩) الناشر ف. تزارنكه.
Kgl Sachs, Ges,d,Wiss Abhandl Philolhist, KL. VII (1879), 909—924.
(١١٠) الرسالة، القسم التاسع.
(١١١) الرسالة، القسم ١٢.
(١١٢) الرسالة، القسم ٤١.
(١١٣) الرسالة، القسم ٤٥ — ٤٦.
(١١٤) الرسالة، القسم ٥٢.
(١١٥) الرسالة، القسم ٥٥.
(١١٦) الرسالة، القسم ١٠٠ ترجمة رايت بالمرجع نفسه ص ٢٨٥.
(١١٧) نشرة تزارنكه فى الموضع السابق ص ٩٤١ — ٩٤٤ قسم ١.

العقيدة الكاثوليكية الحقة . ذلك أن قبوله للمذهب الكاثوليكي واتجاهه الخلق لا بد أن يزيد صيته علوا ، كما أنه لا بد من ناحية أخرى من أن يخفض من كبريائه بثروته وسلطانه[١١٨] .

وهذه الفقرة خير برهان يشهد أن البابا كان على علم برسالة البريسترچون ، وأنه هو نفسه قد وقع فريسة لأغرب ما حوى التاريخ من تسلط الأوهام على العقول[١١٩] .

٤

راح الغرب اللاتيني فى زمن مبكر من العصور الوسطى يتقبل الفكرة القائلة بأن الحضارة تفيض من الشرق إلى الغرب . بيد أنه لم يستشعر أدنى أمل إزاء نهضة العالم الغربى التى تنبأت بها تلك النظرية . ذلك أن الناس كانوا يشعرون أن البشرية لابد أن تلقى مصيرها النهائى المحتوم إذا ما بلغت الحركة أقصى حدود الغرب .

ففى عصر باكر يرجع فى قدمه إلى القرن الرابع الميلادى ، تحدث سيڤيريان الجابالى S. of Gabala الذى ذاع صيته بوصفه خصما ليوحنا كريزوستوم (المتوفى ٤٠٧) فقال مفسرا هذه النظرية : «لقد نظر الله فى آماد المستقبل وأنزل الرجل الأول فى ذلك المكان (يعنى الفردوس الذى فى الشرق) ، ولكى يحمله على أن يفهم أنه كما أن نور السماء يتحرك نحو الغرب ، فكذلك يسارع الجنس البشرى نحو الموت»[١٢٠] . وأصرح من ذلك عبارة ما أعلنه هيوسان ڤيكتور (Hugh. of St. Victor) (المتوفى ١١٤١) حين قال : «إن مجرى الحوادث إنما يسير شيئا فشيئا نحو الغرب ، وهو قد بلغ حتى الآن نهاية الأرض ،

---

(١١٨) القسم ١٣ .

(١١٩) اطلب الأصول التاريخية لأسطورة بريسترچون عند تزارنكة فى الموضع المذكور ف ٨ (١٨٨٣) ص ١ — ١١٩ .

(١٢٠) Demundi Createoone ف ٥ واقتبسه رايت ص ٢٣٤ .

لذا وجب علينا أن نواجه الحقيقة وهى أننا نقترب من نهاية العصور[١٢١] » .

ويترسم أوتو الفريسينجى Freising (المتوفى ١١٥٨) واسكندرنيكام (المتوفى ١٢١٧) موكب العلوم من مصر وبابل إلى الإغريق والرومان ، وأخيرا إلى الغرب ، أعنى إلى إيطاليا وبلاد الغال وأسبانيا[١٢٢] .

ولم تحقق الأيام أمل الناس فى قيام العصر الذهبي السعيد ، على أن التاريخ حقق ما تكهن به المتأملون : فما كادت العصور الوسطى تبلغ نهايتها حتى كانت المدنية قد حركت مراكز بؤرتها عابرة البحر المتوسط إلى أوربا الغربية . وكانت الاكتشافات التى تمت على شواطئ المحيط الأطلسى القاصية هى الخاتم الذى مهر به تدهور الإسلام التدريجى .

انقضت ألف سنة من سنى الكفاح والعناء غيرت وجه الأرض من الناحية السياسية أعمق تغيير . وقد أفضى فتح الأتراك للقسطنطينية (١٤٥٣) إلى أن أزيلت نهائيا إحدى كتل الدول الثلاث المحيطة بالبحر المتوسط . وطهرت أوربا الغربية من سلطان المسلمين عندما سلمت غرناطة لملكة قشتالة (١٤٩٢) . وكانت وحدة كتل الدول قد تمزقت فى كل من الشرق والغرب نتيجة للتطورات الداخلية . إذ نشأت فى كل مكان دول قومية ، ومع أن الأتراك العثمانيين وحدوا اسماً معظم الشرق الأدنى والأوسط تحت حكمهم ، فإنهم اضطروا إلى الاعتراف باستقلال فارس فى الشرق ومراكش فى الغرب . وكان الأتراك أقوياء فى البحر المتوسط الشرقى ، حتى لقد هددوا بأن يبتلعوا أوربا الجنوبية الغربية . وأصبحت القسطنطينية قصبة الإسلام ، على حين واصلت بغداد ذكرياتها الكاسفة .

وما وافت ١٥٠٠ حتى هوى نفوذ الشرق الثقافى إلى حضيض التفاهة النسبية . وأدركت أوربا إدراكا غامضا أنه لم يعد لدى خصمها القديم شىء جوهرى يقتبس أو يتعلم ، على حين كان النجاح السياسى الذى أصابه العالم

---

(١٢١) انظر رايت بنفس المصدر ص ٢٣٤ .

(١٢٢) المصدر السابق ص ٤٥٢ هامش ١١٧ .

الإسلامى ، قد بث فيه شعورا خادعاً من الاطمئنان إلى ثقافته والاكتفاء بذاته . وعلى الرغم من أن أوربا قضت مئتى عام وهى قلقة مما يتهددها من قوة الترك ، فإنها لم تكف عن توجيه نظرتها نحو الشمال والغرب . وأخذت الروسيا تنمو على مهل لتخلف البيزنطيين ، إن لم يكن فى نفس البلاد والأراضى ، فلا أقل من أن يكون ذلك فى ادعاء حق الرعاية على المسيحية اليونانية ، وهى مدعيات يلوح أنها كانت تقتضى من الروسيا التوسع شرقا وتبرره فى نفس الحين . وعندما وافى القرن التاسع عشر ، وأوقظت بلاد الإسلام المتدهورة إيقاظا خشنا إلى الحقائق المرة ، وجدوا أنفسهم تواجههم من جديد كتلتان من الدول ، ربما كانتا أدنى من أسلافهما فى القرون الوسطى إلى التقسم الداخلى ، بيد أنهما أقوى منهم إلى أقصى حد . والشرق فى هذه الساعة لا يزال يحاول الوقوف على قدميه من جديد .

وكل ذلك على حين تواصل الحضارة مسيرها غربا .

الفصل الثالث

الأساس الدينى

الوحى

كان الموقف السياسى فى الشرق الأوسط عند مولد محمد (صلعم) (بين ٥٧٠، ٥٨٠) ، يرزح تحت ما ساده فى القرنين السابقين من خصومة بين فارس والإمبراطورية البيزنطية . وفى إبان الفترات النادرة التى لم تكن فيها الدولتان العظيمتان مشتبكتين فى الحرب ، كانت كل منهما ترقب الأخرى عن جنب بعين ملؤها الحذر والريبة ، كما تقوم بالمداورات لكسب مواقع أقوى ، استعداداً للساعة التى تتسعر فيها نار الحرب مرة أخرى .

والجزيرة العربية وإن لم تكن غنيمة سائغة تغرى بالغزو ، كانت أبدا موضع المراقبة الدقيقة . ذلك أن سكانها الذين حرموا سعة الحيلة وبعد النظر ، كانوا مصدر تهديد مستديم لمناطق الحدود المأهولة . ولكى يصد الفرس ما عسى أن يقوم به البدو من غارات ، أقاموا ببلاد العراق دويلة اللخميين الحاجزة ، التى كانت عاصمتها الحيرة ، كما أقيمت فى سوريا شقيقتها مملكة الغساسنة تحت السيادة الرومانية . فكانت هذه المراكز الأمامية للإمبراطوريتين المتنافستين تحرس الأرض العامرة من غائلة البدو المترحلين وتصون مناطق حدود كلٍّ من عدوان الأخرى .

وكان عدم وجود دولة كبيرة الرقعة فى الأجزاء الشمالية والوسطى من الجزيرة ، عاملا يزيد فى حد ذاته من صعوبة كبح القبائل الصحراوية الجائعة . وكانت لكل قبيلة سياستها الخاصة ، وما أسرع ما كانت عرى المحالفات بين القبائل تنفصم . ولم يحدث فى تلك المدة أن ظهرت فى وسط الجزيرة دولة منظمة إلا مرة واحدة . ذلك أن سادات كندة ظلوا بضع عشرات من السنين

فى مستهل القرن السادس الميلادى يسيطرون على معظم القبائل ، لكن سلطانهم ما لبث أن تقوض بعد فترة وجيزة قضوها فى التوسع . إذ لم يكن ثم فكرة تجمع بين سكان البادية ولا هدف مشترك يلم شعثهم فى دولة موحدة . وما هى إلا أن هزم ملك الحيرة أمراء كندة هزيمة واحدة أعقبتها حرب أهلية ، حتى انقضى أمر كندة ، وكان سقوطهم فجائيا كقيامهم .

وكانت حواضر الحجاز ، وهى التى أوتيت شيئا من الأهمية نظرا لكونها مراكز تجارية على طريق القوافل إلى اليمن ، قد بلغت شيئا من التنظيم . فكانت مكة مركزا للتجارة وموطنا لبيت معظم ، هو موضع الإجلال فى أرجاء الجزيرة كافة ، وكان سكانها يجهزون قوافلهم على صورة مغامرات تعاونية ويثبتون بالقوة دعائم الأمن العام إلى حد يكفى لتمكين الناس من إقامة الأسواق والمواسم حول بلدتهم . وكانت الأحياء من قريش — وهى القبيلة التى كانت لها الصدارة فى زمان محمد — تجتمع لبحث شؤون البلدة والبت فيها . بيد أن كل عشيرة كانت تعيش فى ديارها الخاصة ، وتسير شئون حياتها على النحو الذى ترتضيه . ولم يكن ثم شىء يحد من استقلالهم إلا مقتضيات الاتجار مع الحجاج وتجارة السلع الأجنبية ، وهما أمران حيويان كانت المدينة القائمة فى واد غير ذى زرع تستمد منهما معاشها .

أما جنوبى بلاد العرب ، فكانت له تقاليد قديمة من الحياة السياسية المنظمة . ذلك أنه كان تحت حكم الأمراء السبأيين عندما حاول الرومان فتح ذلك الإقليم فى ٢٥ — ٢٤ ق . م . دون أن يفلحوا ، وما لبث الحميريون (الذين يدعوهم الإغريق باسم Homeritae) أن استولوا على السلطان فيه شيئا فشيئا . وفى منتصف القرن الرابع الميلادى ، ضم ملوك الحبشة الأكسوميون (Axumite) جنوبى بلاد العرب إلى ملكهم ، وبذا صارت لهم الهيمنة على ساحلى البحر الأحمر جميعا ، ومن ثم على التجارة مع الهند . وكان الأحباش الذين نصرتهم الكنيسة الشرقية أحلافاً للبيزنطيين ، وبذلك الحلف حصل هؤلاء على موطئ قدم هام فى شبه الجزيرة العربية .

وكان الحكم الحبشى أبعد ما يكون من قلوب أهل اليمن، وفى حوالى سنة ٣٧٥م تخلصت اليمن من حكم الحبشة بمساعدة الفرس فيما نظن، وعادت بلاد العرب الجنوبية إلى استقلالها مرة أخرى. وقد اقترنت الثورة على النفوذ الحبشى بثورة على المسيحية. فاعتنقت الأسرة المالكة الجديدة دين اليهودية. ويقال إن الملك ذانواس الذى عاش فى بواكير القرن السادس، قد اضطهد رعاياه من النصارى اضطهاداً قاسيا. ولعل عودة العدوان الحبشى الذى تم بتحريض من البيزنطيين والذى يرجح أنه لقى الترحاب من الجانب المسيحى من السكان، هو الذى أوحى إلى الملك أن ينتهج تلك الخطة المستيئسة، حين أيقن أنه يقاتل فى معركة خاسرة. وما لبث الأحباش أن استولوا بعد مماته على مقاليد السلطة فى البلاد مرة أخرى، وتغلبت المسيحية على اليهودية. وكان أبرهة ثانى رافد (نائب ملك) حبشى مسيحيا متحمسا، يروى عنه أنه استهل مخطوطا شهيراً له بهذه الكلمات: «بحول الرحمن وعونه ورحمته ومسيحه والروح القدس»(١).

ولقد حاول البيزنطيون استعداداً لتجديد القتال مع الفرس، أن يفوزوا بمناصرة أبرهة لهم، بيد أنه لزم حياده (٥٤٠ م). ومع ذلك فإن أبرهة لم يلبث بعد ذلك بعشرة أعوام أو ما يقاربها، أن أقدم على قتال الفرس، ولكنه لم يتجاوز مكة، التى يبدو أنها كانت ضالعة مع الفرس. وحاصر أبرهة مكة بجيش كبير، كان بين عتاده أحد الفيلة، بيد أن تفشى وباء الجدرى فى جنده أضطره إلى القفول بجيشه. وإلى جانب الأنباء المتعلقة بالوباء، يقص علينا مؤرخو العرب نبأ معجزة خلص الله بها بيته الحرام. وقد تناول القرآن القصة فأضفى عليها بذلك صفة القداسة: «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم فى تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول»(٢).

وذهب الخيال الشعبى فيما بعد أن النبى (ص) ولد فى ذلك العام الخطير

---

(١) ف. بهل: Buhl, Das Leben Muhammads (Leipzig, 1930). ٣

(٢) سورة الفيل.

الشأن الذى وقع فيه الحصار والذى يظن أنه ٥٧٠ م ، بيد أن هذه المصادفة الآخاذة لا تؤيدها مصادرنا (تعقيب ١٧) . وعاد أبرهة أدراجه إلى اليمن، ثم خلفه بعد بضع سنين ولداه اللذان غلبهما الفرس على ملكهما فى نحو ٥٧٠ م ، وتم ذلك للفرس بأن عاونوا ثورة شعبية على الحاكمين الحبشيين . ثم أخذ الفرس يديرون البلاد بواسطة نواب عنهم ، متجنبين كل محاولة للتوسع والفتح . ومنهم انتزع محمد (عليه السلام) بلاد اليمن فى ٦٣١ م .

وقد حافظت مكة على ميولها نحو الفرس . فلما لقى أتباع محمد الاضطهاد أول مرة ، رأى أن يهاجر منهم عدد كبير إلى بلاد الحبشة . فإنه لم يكن يعد تعاليمه وثيقة الصلة بالتعاليم المسيحية ومتفقة معها بالفعل اتفاقا جوهريا وحسب ؛ بل إن خصومة أبناء وطنه له دفعته إلى التطلع إلى عون خصومهم السياسيين . ولهذه الأسباب نفسها ظاهر النبى البيزنطيين عندما طربت مكة على بكرة أبيها لهزيمتهم المدوية على أيدى الفرس الذين استولوا فى ٦١٤ على بيت المقدس ، وأوشكوا أن يهددوا القسطنطينية نفسها فى ٦٢٦ . فأيد قضيتهم وتنبأ فى زمن ما بين ٦١١ ، ٦١٦ بنصرهم النهائى على أعدائهم[٣] . ولم تنشب نبوءته أن تحققت فى ٦٢٧ عندما أوغل هرقل بجنده فى الأراضى الساسانية . وعندى أن تنبؤه بذلك النصر ، إنما هو أدنى إلى المشايعة المتوقدة بالتحمس منه إلى التقدير المتزن للقوى المتحاربة [ت ١٨] ، ذلك التقدير الذى كان من المحال الحصول على المعلومات الضرورية الخاصة به فى مكان منعزل كمكة .

وكانت المؤثرات السياسية الخارجية التى تعرضت لها الجزيرة لها من القوة بحيث كانت كافية لمجرد التأثير فى طرائق حياتها العتيقة دون تغييرها . والظاهر أن المسيحية كانت تتقدم على حوافى الأراضى المزدرعة ، — أما اليهودية فقد استقرت جنوبى بلاد العرب ، وببعض القرى من أرض الحجاز مجتذبة إليها بعض قبائل العرب ، وعلى الإجمال كان نجاح كل من عقيدتى التوحيد كان محدودا .

---

(٣) سورة الروم الآيات : ١ — ٤ . والأستاذ بلْ هو وحده (مجلد ٢ ص ٣٩٢ — ٣٩٣) الذى يفسر الآيات فى هامش سطره فى ترجمته للقرآن بأن مشارها نجاح أحرزه الروم .

وغنى عن البيان أن الأفكار الدينية الأجنبية كانت شائعة فعلا فى كل أرجاء الجزيرة ولكن منزلة أنصارها وجلهم من الغرباء أو العبدان لم تضف إلى قوة إقناعهم شيئا كثيرا ، وقد ظلت مناطق الحدود العربية قرونا عديدة وهى مهد وثير للتشيع الطائفى ، وكان كل فرع من فروع المسيحية الشرقية يجد ولا جرم من يمثله بين الجماهير المختلطة وغير المتعلمة ، التى كانت تمر بمكة أو تعمل فيها . ويلوح أن ذلك القلق الروحى وذلك التبرم بالوثنية التقليدية وما تجلبه إلى النفوس من متع عقيمة ، كالتى سادت فى الحقبة الأخيرة من حياة الإمبراطورية الرومانية ، — يلوح أن كل ذلك كان يعمل عمله فى أفئدة طبقات مطردة التزايد من سكان الجزيرة وذلك فى الوقت الذى بدأت فيه الروايةعن حضارة العرب قبل الإسلام .

ولم تشهد البلاد قط قدرا كبيرا من الحياة العاطفية الدينية القومية الخالصة فضلا عن النظر فى الإلاهيات أو الفلسفة (تعقيب ١٩) . وليست ذوات معظم الآلهة الكثيرة التى نقلت إلينا أسماؤها واضحة المعالم . فهى كلها تقريبا ذات أهمية محلية لاغير ؛ ولم يحظ واحد منها من أتباعه بأى جهد من جهود الخيال . ثم إن حياة الترحل كانت تؤدى إلى فصم علاقة القبائل بمعبود كان معبده يقوم فى ربوعهم يوماً من الأيام . وكثيرا ما كان الكهان الذين يقومون بسدانة المعابد من غير القبيلة التى يعملون بين ظهرانيها ، وأكثر ما كانت هذه الآلهة حجراً غريب الصورة أو مجموعة من الأشجار لها قوة التنبؤ ويحيط بها حمى مقدس . وحتى هُبَل نفسه الذى كان تمثاله قائما بمكة فى الكعبة — أشد بقاع الجزيرة إجلالا ومهابة — لم يثر يوما أية ناحية ابتداعية من العقول المتدينة . وكان مصدر الجاذبية الحقة فى الكعبة للمتعبد التقى ، حجرا عتيقا أسود لاصقا ببعض جدرها ، وقد شعر النبى أنه مكره أن يدخل شعيرة ذلك الحجر فى مناسك الإسلام حيث لا يزال متلبثاً كأنما هو شاهد عجيب على عجز الإسلام عن التخلص مما يحيط بأصله من أمور قديمة فجة (تعقيب ٢٠) .

وقد وصلت ثلاث ربات إناث إلى مكانة كريمة تتجاوز النفوذ المحلى وترتقى

إلى حد ما إلى رسوخ الشخصية ، وإليها يشير القرآن [مستنكرا] بأنهن بنات الله[٤] ،وهى مناة (القدر) واللات (الربة ولعلها فى الأصل ربة الشمس) والعُزّى (وهى الزهرة أو نجمة الصباح) . ومع أن شخصياتها هى أيضا كانت حائلة اللون او تكاد ، وأنها ما كانت لتستطيع أن تثير أية حماسة دينية مبعثها التقوى، فلقد بلغ من استقرارها فى أذهان المكيين ، أن محمدا وقد ألمت به حالة عجيبة من التساهل فيما كان يأخذ به نفسه من شدة التوحيد الذى لا يقبل أخذاً ولا عطاء، ظن فى وقت من الأوقات أنه مستطيع إن اعترف بمنزلتهن وقوتهن القدسية (تعقيب ٢١)، أن يحمل أبناء قومه على الكف عن إيذاء أتباعه الذين ليس لهم من مجير قوى يحميهم[٥] . ومع ذلك فسرعان ما ندم محمد [كذا !! . .] على ذلك وصورت الآية الكريمة الربات بأنها : « إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم »[٦] . ولم يستل البدو فى أى مكان حساما للذب عنهن عندما أنزلهن المسلمون عن عروشهن ودمروهن ، وما كان ذاك إلا لأن آلهتهم تلك قد انكمشت حتى أصبحت مجرد أسماء لا تصونها إلا رهبة مبعثها الاعتقاد بالخرافات .

ولا يخفى ان المواقع التى تعترض التحول من دين إلى دين آخر سياسية فى غالب الشأن . وهى لا تقوم البتة على ما قد نسميه بواعث لاهوتية . أجل إننا قد لا نرضى النزول عما كان يعتز به السلف ، ولكن أين ذلك الصدق الذى يمكن أن يدافع عنه حيال عدوان صدق آخر أقوى منه وأصدق ؟ فربما أسدت إليك آلهتك نصيحة تنطوى على نبوءة ، وقد يظلك بأسها بحماية سحرية ، ولكن أنى لها أن تضمد جراحات أحزانك أو تأسو رعشات آلامك حين تقلب

---

(٤) سورة الصافات وسورة النجم . إن شئت الاطلاع على الدين فى الجاهلية فارجع إلى كتاب ج . ريكمان (الطبعة الثانية ، لوفان ١٩٥١) .

Les Religions Arabes Preislamiques.

(٥) سورة النجم ، آيات ١٩ — ٢٣ . وتذكر العزى فى ورقة بردى ترجع إلى القرن الأول الميلادى بوصفها الربة العظمى . انظر ف . كومونت فى كتابه Syria ف ٨ (١٩٢٧) ص ٣٦٨ .

(٦) سورة النجم آية ٢٣ .

الفكر فى أسرار الكون ، وتدرك عجزك وتفاهتك وقلة ناصرك ، — وهى حالة نفسية وإن كانت مألوفة للناس من أقدم العصور إلا أنها صارت على الفجاءة فيما يبدو ، أليمة مضنية فى وقت ما أثناء القرن السادس .

ولم يكن نظام العرب الدينى ليزود العربى بمورد يعتمد عليه وينهل منه . بل كان يتركه فريسة لنزوات القدر ، وكان يعده أن تكون له بعد الموت ، حياة يغشاها الإبهام ومشكوك فى جدارتها بأن تشتهى . ولولا تأثير أعمال الإنسان خيرها وشرها فى سمعته ومنزلته الاجتماعية ، ما اعتد إنسان بتلك الأعمال . ولم تكن الآلهة تطلب إلا مجرد التمسك بالشعائر ، وذلك فى غير تشديد بالغ . هذه الآلهة ما كانت تنطوى على أية فكرة خلقية ولا كانت ترمز إليها ، وما كان لديها إرشاد تحبو به الضمير المتلمس طريقه فى الظلماء . لقد كان ما بالوثنية العربية من فراغ مطلق يجبر المفكر القلق المتبرم ، أى المؤمن الذى يبحث عن إله يؤمن به ، أن ينقلب إلى ما عند أقوام آخرين من فكر وعواطف ، إن هو شاء أن يعبر عن تشوقاته وحنينه . من أجل ذلك لم يكن بد لكل سجل لتطور العربى الدينى أن يتشح بثوب التعاليم اليهودية أو المسيحية وذلك لأن تراثه الخاص قد تركه دون أى نموذج لحياة دينية . وأنى للأصنام الحجرية أن تحيل استسلام القلب المعذب إلى أمل يسمو فوق الموت ؟ هذا الأسود بن يعفر (المشتهر حوالى ٦٠٠ م) يتغنى قائلا :

ولقد علمت سوى الذى نبأتنى ... أن السبيل سبيل ذى الأعواد
إن المنية والحتوف كلاهما ... يوفى المخارم يرقبان سوادى
لن يرضيا منى وفاء رهينة ... من دون نفسى طارفى وتلادى
ماذا أؤمل بعد آل محرق ... تركوا منازلهم وبعد إياد(٧)

وقبل ذلك بنحو خمسين عاما ، صاح امرؤ القيس ، الملك الضليل (المتوفى ٥٤٠) قائلا :

---

(٧) المفضليات : نشرها السرج . ليال (أوكسفورد ١٩١٨ — ١٩٢١) قصيدة رقم ٤٤ ، أبيات ٥ — ٨ ترجمة ليال المذكورة جـ ٢ ص ١٦١ .

أرانا موضعين لحتم غيب ... ونسحر بالطعام وبالشراب
عصافير وذبان ودود ... وأجرأ من مجلّحة الذئاب
فبعض اللوم عاذلتى فإنى ... ستكفينى التجارب وانتسابى
إلى عرق الثرى وشجت عروقى ... وهذا الموت يسلبنى شبابى
ونفسى سوف يسلبنى وجرمى ... ويلحقنى وشيكا بالتراب
ألم أُنْضِ المطى بكل خرق ... أمقّ الطول يلماع السراب
وأركب فى اللهام المجر حتى ... أنال مآكل القحم الرغاب
وكل مكارم الأخلاق صارت ... إليـــه همتى وبمى اكتسابى
فقد طوفت فى الآفاق حتى ... رضيت من الغنيمة بالإياب
أبعد الحارث الملك بن عمرو ... وبعد الخير حجر ذى القباب
أرجى من صروف الدهر لينا ... ولم تغفل عن الصم الهضاب
وأعلم أننى عما قليـــل ... سأنشب فى شبا ظفر وناب
كما لاقى أبى حجر وجدى ... ولا أنسى قتيلا بالكلاب(٨)

فالآن وقد تحطمت معتقدات السلف ، واضمحلت النحل الدينية ، ونمت الريب والشكوك حيال الآلهة المتعددة ، أخذت فكرة الإله الواحد تكتسب الأهمية والصدارة ، وهو إله أقل قابلية مما دونه من المعبودات لأن تدركه الحواس ولكنه أشمل منها قوة . وما كان اتصال العرب بالمسيحيين واليهود ، مهما يكن اضطراب المعلومات التى أخذوها عنهم إلا ليقوى هذا الاتجاه .

وعندما ولد محمد (صلعم) ، كان الله معروفا من قبل بأنه إله الناس ، وكان الناس قد أدركوا أن شريعته أبعد أثرا وأرحب مجالا من شريعة الأوثان. ولكن لم تقم لله أية عبادة . أجل إن بعض المكيين ربما كانوا يعتقدون أن

---

(٨) نشر و . الڤارت فى دواوين الشعراء العرب الستة القدامى (لندن ١٨٧٠) رقم ٥ ، ١ — ١٣ (مع إسقاط البيت ٣) . وهناك ترجمة جزئية لهذه القصيدة عند ج . ولهاوزن فى Reste altarabisehen Heidentums (الطبعة الثانية برلين ١٨٩٧) ص ٢٢٩ — ٢٣٠ وكذلك ت . أندريا Kyrkohistorisk arsskrift. ع ٢٣(١٩٢٣) ، ١٩٠

الكعبة بيت الله المقدس ، وذلك فيما هو واضح رأى الشاعر النصرانى عدى ابن زيد (المشتهر حوالى ٥٨٠) ، الذى يقسم برب الكعبة والمسيح[٩] . ويلوح أن المكيين وقد كانوا فوق المستوى العام لمواطنيهم ، كانوا على أتم استعداد للاعتراف بسيادة لله لا يقيدهم بشىء ، ولكن ما طبعوا عليه من عدم الاكتراث والروح المحافظة حال بينهم وبين الوصول بهذه الفكرة إلى غايتها المنطقية . قد يكون الله خالق السموات والأرض حقا ، ولكن ليس فى هذا حجة تنقض وجود آلهة أخرى . ٭

وكان عدم اكتراث المكيين للمسائل الدينية وهى الخلة التى راح محمد يهاجمها فيما بعد هجوما مريراً ، صفة لا يشركهم فيها الناس جميعا . فإن جاذبية عقائد التوحيد أخذت تحدث فى القوم آثارا ملموسة . إذ يسجل التاريخ أن أربعة من المكيين اعتزلوا قومهم واتفقوا فيما بينهم على أن ينطلقوا فيلتمسوا دينا خيرا من دين آبائهم . فذهب أحدهم إلى بيزنطة وتنصر ؛ وتنصر الثانى بعد أن ظل مسلما بضع سنين ؛ وشعر الثالث باسترعاء المسيحية له وإن لم ترضه كل الرضا ؛ أما الأخير فإنه وقد ملأت جميع الأديان نفسه بخيبة الأمل ، اتخذ لنفسه خاصة دينا يقوم على التوحيد .

كان الهواء يفوح بنشر الزهد . وكان الزهاد (Gottsucher) الفرادى يحرمون الخمر ويستحبون الاعتدال الجنسى . وكما حدث فى الإسلام بعد ذلك ، فالراجح أن العناصر المسيحية غلبت اليهودية فى تكوين وجهات نظرهم وسننهم . ولكن العربى الذى كان يبحث عن الصدق ، لم يكن يعنيه كثيرا ممن يأخذ آراءه الدينية التى يستولى عليها . ذلك أن حرمانه من كل ميراث قومى أجبره على الأخذ من مختلف العقائد .

كان العراف طرازا من الناس مقبولا بين العرب كافة ، إذ كان يفوز أحيانا بالاتصال المباشر بأحد المعبودات ويكشف الستر عما لا يمكن معرفته عقلا . وكانت المسيحية واليهودية كما كانت الفلسفة الكلاسيكية القديمة فى متأخر

---

(٩) انظر كتاب بهل المذكور ص ٩٦ هامشة ٢٦٧ .

العصور الغابرة تعترف بالنبي ، بوصفه رسولا يبلغ الرسالة الإلهية ، وبوصفه متكهنا بما ستأتى به الأيام من أمور . وقد ظهر أوائل الأنبياء العرب فى القرن السابع الميلادى . ففى نفس الوقت الذى ظهر فيه محمد أو قبله بقليل ، جمع المتنبئ مسلمة جمعا عظيما فى اليمامة . وكان يأمر بالصيام ، وينهى عن الخمر ، ويقيد الحرية الجنسية . وتكلم عن يوم الحساب ، وعن الله الواحد وعلمه المحيط بكل شىء وإن أسلوب الأقوال القليلة التى نقلت إلينا عنه ليذكرنا تذكيرا قويا بأسلوب القرآن ، وإن بدا أدنى منه مرتبة إلى حد ما . وربما كان مصدر التشابه انتسابهما إلى أرومة مشتركة [كذا ! ! ! . . .] هى طريقة العراف ، ولكنه ربما عاد أيضا إلى اختراع خبيث من جانب بعض المسلمين ، أو حتى إلى تقليد مسلمة نفسه لمنافسه الذى حظى دونه بالتوفيق (تعليق ٢٢) . وأصابت إحدى المتنبئات وهى سجاح شيئا من النجاح بعد موت محمد . وهنالك من الدلائل ما يدل على أنه كانت ثمة قلوب أخرى متوقدة تشعر بأنها تلقت الدعوة بالانطلاق للوعظ والهداية .

٢

كانت الأمور التى أدت إلى فوز محمد كثيرة ومتنوعة ، بعضها سياسى بحت ، وبعضها راجع إلى عون غير متوقع ألقاه إليه الحظ . ونجد فيما يأتى الأسباب الأساسية التى أفضت إلى قبول معاصريه لدعوته ، والتى بدونها لم يكن أى التفاف سياسى حوله مهما اجتمعت قلوبهم عليه ، ولا أية لمسة من لمسات الحظ ، مهما كانت لألاءة تبهر الأبصار ، ليستطيع أن يبقى على عمله :

(١) أن نظامه الدينى كان أشد ما أنتجه عربى من نظم الديانات إحكاما وأعظمها توافقا وتماسكا .

(٢) كان هذا النظام ينطوى على أجوبة مقنعة للمسائل التى كانت تشغل مواطنيه ؛ كما كان يتجاوب وروح عصره .

(٣) أنه رفع العالم الناطق بالعربية إلى مستوى العوالم الأخرى ذات الكتب المنزلة .

(٤) أن الوحى حين وضع محمدا فى خاتمة سلسلة طويلة من الأنبياء منهم آدم وإبراهيم وموسى وعيسى ، إنما قد سوغ ظهوره وفسره كما أشار الوحى أيضا إلى ما عليه الصورة التى أوردها لكتاب الله من الكمال الأعظم والسمة الختامية بالنسبة لغيره من الكتب المنزلة ، كما منح الأمة العربية أهمية غيبية ميتافيزيقية بوصلها فى أشرف المراحل وأدقها بتلك الدرامة العظيمة ، درامة وحى الله وتجلى ذاته فى التاريخ ، جاعلا إياهم وسيلة الله فى إشاعة الحق الأعلى .

(٥) زاد محمدا كثيرا فى فصاحة العرب .

(٦) علم الناس أن المجتمع فى ظل الله أحفل بالمعانى ، فهو من ثم أعمر بالآمال السياسية من مجتمع يستظل بظل القوانين القبلية .

وكان الدافع لمحمد ، وهو وريث فرع نبيل من قريش وإن مسه الفقر ، أن ينهض لينذر قومه ويعلمهم ، هو الوعى الجارف بمسئولية الإنسان الخلقية وبالحساب القريب زمانه ، يوم يجعل الله كل نفس مسئولة تثاب أو تعاقب حسبما قدمت يداها . لقد كان عليه ان ينذرهم قبل أن يفوت الأوان . فإن حظهم فى الآخرة كان دائما محفوفا بالمخاطر ، وتهاونهم الخلقى مصدر الخطر عليهم ، وعبادتهم الحمقاء للأصنام أرهب نقيصة فيهم .

وأغلب الظن أن محمدا يوم أُمِرَ بتبليغ الرسالة كان فى العقد الرابع من العمر . وكان قد تزوج من أرملة ثرية ، وبذلك تهيأ له دخل مستقل بعد نشأة رقيقة الحال بعض الشيء . فلما أن مرت الأيام تباعا وازدادت الشكوك الدينية له فى كل يوم تعذيبا ، احتذى حذو آخرين من طلاب الحق باعتكافه وحيدا فى وحشة الجبال المحيطة بمكة مسقط رأسه . وهناك هبطت عليه دعوة ربه . إذ ظهر له جبريل وسأله أن يقرأ عن نمط من ديباج . حتى إذا رفض محمد القراءة مرتين ، عاد فسأل : « ماذا أقرأ ؟ » . وعندها علمه جبريل السطور التى كونت الآيات الخمس الأولى من سورة « العلق » السادسة والتسعين وهى :

« اقرأ باسم ربك الذى خلق ۞ خلق الإنسان من علق ۞ اقرأ وربك الأكرم ۞ الذى علم بالقلم ۞ علم الإنسان ما لم يعلم »(١٠) .

---

(١٠) نقلا عن بهل (بالمرجع السابق ص ١٣٧) .

ومع أن جبريل أبلغه أنه رسول الله ، فإن محمدا شك فى صدق رؤياه وخشى أن يكون ذلك من مس الشياطين . حتى إذا اقتنع فى النهاية بأن للأمر خطورته الحقة ، حز فى نفسه انقطاع تتابع الوحى عنه بعد ذلك جملة . ولكن الطلسم ما لبث أن تحطم بعد حين ، ولم ينقطع عنه بعد ذلك فيض الاتصال المقدس حتى يوم مماته .

وإن محمدا ليروح فى صور انفعالية نخمة الأسلوب متناثرة يتحدث عن اليوم الذى تنشق فيه القبور ويلاقى الإنسان المرتجف ربه لكى يحاسبه على ما قدمت يداه . إنه اليوم الذى يبلغ فيه العالم نهايته المحتومة وقد غلبه الفزع الأليم ، والذى تترك فيه كل نفس بلا معين قد أرهقتها نوبة من الخوف ، لكى تقدم الحساب عما احتقبت من الأوزار فى فترة حياتها الوجيزة فى هذه الدنيا . فالتوبة ، التوبة قبل أن يفوت الأوان !!! ويكاد النبى يبخع نفسه إشفاقا من أن يخفق فى إقناع قومه بأن ساعة الحساب قريب وأن الخطر عليهم جد لاهزل فيه .

« والمرسلات عرفا ؛ فالعاصفات عصفا ؛ والناشرات نشرا ؛ فالفارقات فرقا ؛ فالملقيات ذكرا ؛ عذرا أو نذرا ؛ إن ما توعدون لواقع ؛ فإذا النجوم طمست ؛ وإذا السماء فرجت ؛ وإذا الجبال نسفت ؛ وإذا الرسل أقتت ؛ لأى يوم أجلت ؛ ليوم الفصل »(١١) ، « إنهم يرونه بعيدا ؛ ونراه قريبا : يوم تكون السماء كالمهل ؛ وتكون الجبال كالعهن ؛ ولا يسأل حميم حميما ؛ يبصرونهم يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه »(١٢) ولن يجديهم مع هذا أى شىء نفعا .

« إن جهنم كانت مرصادا ؛ للطاغين مآبا ؛ لابثين فيها أحقابا ؛ لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا ؛ إلا حميما وغساقا ؛ جزاء وفاقا(١٣) » .

أما المتقون فلهم دار النعيم والسعادة :

---

(١١) سورة المرسلات الآيات : ١ ، ٥ ، ٧ ، ١٣ وقد أوردناها مسلسلة كاملة .

(١٢) سورة المعارج الآيات : ٦ ، ٩ ، ١١ .

(١٣) سورة النبأ الآيات : ٢٠ — ٢٦ .

« إن للمتقين مفازا ؛ حدائق وأعنابا ؛ وكواعب أترابا ؛ وكأساً دهاقا ؛ لايسمعون فيها لغوا ولا كذابا ؛ جزاء من ربك عطاء حسابا[١٤] » .

ويأسى محمد ويعجب لما عليه الكافرون من عناد وعدم اكتراث للآيات الناطقة بوحدانية الله وقدرته على كل شيء ، وأكبر آية له على ذلك هي الخلْق نفسه .

« ألم نجعل الأرض مهادا ؛ والجبال أوتادا ؛ وخلقناكم أزواجا ؛ وجعلنا نومكم سباتا ؛ وجعلنا الليل لباسا ؛ وجعلنا النهار معاشا ؛ وبنينا فوقكم سبعا شدادا ؛ وجعلنا سراجا وهاجا ؛ وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ؛ لنخرج به حباً ونباتا ؛ وجنات ألفافا[١٥] » .

وإذ كان المكيون ينفرون من كل نزعة اعتقادية [١٥] ، ويخافون مما يجره إنكارهم آلهتهم من الإضرار بمركز مدينتهم الرئيسى ، فإنهم طالبوا الرسول بأدلة أكثر إقناعا لهم برسالته ، وكان أسلوبه ولغة رؤاه — وهى ذات مقاطع إيقاعية قصيرة تغلب عليها مراعاة الفواصل ، وتمتلئ بالكلمات النادرة والأخيلة المحيرة — مما جعل أكثر سامعيه ارتيابا فيه يذهب إلى أنه كاهن أو شاعر أو مجنون . بيد أن الله ألقى فى قلب محمد الطمأنينة من ناحية تلك المسائل بالذات[١٦] » ، حتى إذا استحالت مقاومة قومه لرسالته إلى معارضة فعالة ، أدرك أن التكذيب كان نصيب كل نذير ونبى ، وعلم أن مامر به من خبرة أليمة كان برهانا جديدا على صدق رسالته .

فإن كل أمة قد أرسل إليها نذير كان عليه أن يدعوهم لعبادة الله الواحد الأحد الذى لم تكن الآلهة الأخرى بالقياس إليه إلا أسماء ، ما أنزل الله بها من

---

(١٤) سورة النبأ الآيات : ٣٢ — ٣٥ .

(١٥) سورة النبأ الآيات : ٦ — ١٦ .

(١٥ ا) المذهب الاعتقادى Dogmatism : هو المبادئ التي يفرض رجال الدين صحتها ابتداء ، ويحتمون قبولها والإيمان بها دون تفكير بوصفها من الحقائق المسلمة (المترجم) ،

(١٦) سورة القلم الآية : ٢ .

سلطان ، ولكن لم يلق الأنبياء جميعا إلا نجحا محدودا ، وسخر قوم كل نبي منهم مما دعاهم إليه ، واطرحوا رسالته ، وأهدروا دمه واضطهدوه ، فانتهى الأمر بهم أن نزلت بهم نازلة مباغتة ، ومحوا عن وجه هذه البسيطة محوا ، وكتبت عليهم اللعنة الأبدية ، وجملة القول أن الأنبياء جميعا يشهدون بهذه الحقائق الجوهرية نفسها . وكانت اعتراضات المعاندين فى الجملة هى هى لا تتبدل . فلقد كُذِّب نوح عندما دعا قومه إلى عبادة الله وإلى الإيمان بيوم الفصل النهائى . فرموه بالجنون ، فأغرقهم الله ، ولم ينج إلا نوح ومن اتبعه ، ومع ذلك فإن من جاء بعده من الناس لم يتعظوا بالنذر .

« كذَّبت عاد فكيف كان عذابى ونذر ؛ إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا فى يوم نحس مستمر . . . » ولكن مصيرهم لم يكن له أدنى تأثير فى تغيير قلوب ثمود . فإنهم حين جاءتهم النذر كذبوا بها : « فقالوا أبشر منا واحدا نتبعه ، إنا اذا لفى ضلال وسعر ، أألقى الذكر عليه من بيننا بل هو كذاب أشر » . ولكن الله أرسل عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم محتظر . وعاقب الله قوم لوط بريح حاصبة ، وكان لابد من أن يتلقى فرعون نفسه هذا الدرس . « ولقد يسرنا القرآن للذكر ، فهل من مدكر »[١٧] .

والآن جاء دور العرب . ولذلك اختار الله محمدا ليبلغ رسالته إليهم بلسان عربى[١٨] ، ليؤيد ما أمر الرسل السابقون بتبليغه لأقوامهم . « وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها »[١٩] . وذلك لأننا « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم »[٢٠] . وكل سمة مميزة يضطر فيها محمد إلى تكرار القول فى مصير أسلافه وثيقة جديدة على شرعيته بوصفه رسولا

---

(١٧) سورة القمر مع التلخيص ، والآية الأخيرة وهى ١٧ تتكرر فى السورة ثلاث مرات ، إذ تظهر تحت أرقام الآيات : ٢٢، ٣٢، ٤٠ .

(١٨) سورة الأحقاف الآيه : ١١ .

(١٩) سورة الشورى الآية : ٥ .

(٢٠) سورة إبراهيم الآية : ٤ .

لله رب العالمين . ويؤمر محمد أن : « قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى وما وأنا إلا نذير مبين » [٢١] . وإنه ليعيد صوغ مادة التعاليم التى أعطيت اليهود والمسيحيين ، متمما لها (ت٢٣). ومسبغا عليها الكمال .

ويصيح الكفار مطالبين بمعجزة . ويدّعون أنهم يشكون أن الله يختار رسولا له رجلا وسطاً فى المركز الاجتماعى . ولم يجد محمد بدا من أن يحاول أن يقنع المتشككة بأن القرآن نفسه هو المعجزة التى تشهد بصدقه . فالقرآن ظاهرة لم يسبق لها مثيل فى اللسان العربى . وليست آياته مما اخترع النبى . بل هى — إن جاز هذا القول — الصورة العربية لكلمة الله نفسه كما تلاها محمد أو أوحيت إليه عن أصل القرآن السماوى الذى هو أم الكتاب . ولا يستطيع محمد أن يضيف إليه كلمة واحدة أو يلغى منه كلمة واحدة . « وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين — أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » [٢٢] . على أن محمدا نفسه حامل هذه الرسالة السامية وآخر مبلغ للوحى يرسله الله للناس ، ليس إلا رجلا فانيا .

وما لبث ذوو المكانة الاجتماعية الكريمة فى مكة أن أخذوا ينضمون شيئا فشيئا إلى مجتمع العبيد والمنبوذين والأجانب الذين أسلموا وجوههم لعبادة الله الأحد الرحمن القادر على كل شيء . وكلما زادت الطائفة المهيضة عددا زادت عليها المحن تكاثرا ، وربطت العقيدة المشتركة والآلام المشتركة بين قلوب الجماعة ربطا محكما . وكان الفرد منهم يختص بولائه إخوانه فى الدين دون أبناء عشيرته . وكان منسك الصلاة الذى أفردهم على حدة يؤلف بين قلوبهم . وكان المؤمنون أو المسلمون ، أى الذين أسلموا أنفسهم لله [٢٣] ،

(٢١) سورة الأحقاف الآية : ٨ .

(٢٢) سورة يونس الآيات : ٣٨ — ٣٩ .

(٢٣) وهناك أيضا النغمة الثانوية المصاحبة لهذا المعنى التى تقول بالدخول فى حالة soteria أى الخلاص كما يقول Heil انظر أيضا هـ . رنجرن فى Islam مادة أسلم ومسلم (Uppsala 1949)

يكونون قطاعا عرضيا من رجال القبائل ، ومن أناس ليست لهم روابط قبلية . وكأنى بهم يكونون فى نفس الوقت قبيلة قائمة بذاتها . وعلى حين واصل أقارب محمد حمايته قياما منهم بما تقتضيه الروح القبلية التقليدية ، فإنه وأتباعه كانوا يشعرون بأنهم أحرار من كل قيد تفرضه التزامات الإخلاص للقبيلة . وقد شد هذا الاستقلال من عزمهم وإن جردهم من حقوقهم من حيث مقتضيات الأخلاق القديمة .

ولم يستطع الاضطهاد أن يفرق شمل الجماعة الإسلامية ، ولكنه حصرها بالفعل فى حدود ضيقة نوعا . وحاول محمد وهو الذى تجلت مقدرته السياسية فى زمان مبكر من حياته ، — أن يفوز بموطىء قدم فى بعض مدن الحجاز الأخرى . فبعد أن أصيب بخيبة أمل علنية فى الطائف ، ألفى نفسه مدعوا للشخوص إلى يثرب ، الواقعة على مئتى ميل تقريبا شمالى مكة ، وأن يقوم بدور الحكم بين قبيلتى الأوس والخزرج ، اللتين هددهما بالفناء جميعا ما استعر بينهما من حروب أهلية مستمرة . قبل محمد الدعوة حتى إذا تغلب بحسن الحيلة على يقظة قومه الذين أحسوا إحساساً غامضا بالعواقب التى قد تترتب على هذه الهجرة ، بلغ يثرب فى سبتمبر ٦٢٢ م .

وأصبحت يثرب منذ ذلك الحين تعرف باسم المدينة (مدينة النبى) وسرعان ما شاد محمد فيها بمعاونة إخوانه المهاجرين وجماعة من مسلمى يثرب ، قوة سياسية (دولة) كان « داعى وجودها Raison D'étre » اجتماع أهل المدينة على عقيدة واحدة . وأدار رسول الله تلك الدولة التى كانت قوانينها وقراراتها الكبرى تنزل من لدن الله بواسطة الوحى المباشر . وحطمت المعونة السماوية هجوم المكيين عند بدر ٦٢٤ ، وجعلت عناية الله تقود أمته من نجاح عظيم إلى نجاح أعظم وأعظم حتى دخل النبى مكة فاتحا وسيدا (٦٣٠) وأصبحت بيده مقاليد الشطر الأعظم من شبه الجزيرة . وربما كان محمد عندما حانت منيته (يونيه ٦٣٢) على استعداد لحمل عقيدته وراء حدود بلاده .

وأنكر المجتمع اليهودى فى المدينة كل دعاوى النبى فأوقعه ذلك فى أزمة فكرية عميقة . ولم يكتف اليهود بإنكار مطابقة تعاليمه لتعاليم الأنبياء السابقين

(ت ٢٤) ، بل راحوا يحاولون أن يظهروا عدم إلمامه بالكتب المنزلة . ولم يكن أمامه من سبيل إلى نقض النتيجة الجلية المترتبة على دعواهم أن رسالته ليست مبنية على وحي حق لأنها غير متفقة مع الوحي السابق [كذا !! ..] ، — إلا أن يؤكد أن اليهود والنصارى قد حرفوا كتبهم المقدسة وبذلك نقضوا عهد الله . حقا إن موسى وعيسى تكلما بالحق ، بيد أن قومهما الناكرين للجميل أفسدوا كلماتهما بمفتريات من عندهم .. وبذلك أصبح القرآن السجل الوحيد المضبوط للوحي ، وأصبح العرب أصحاب ذلك السجل وحدهم .

حتى إذا فهم محمد الأمر على هذه الشاكلة ولى وجهه شطر الكعبة بمكة وجعلها المركز الجغرافي لدعوته — وذلك بعد أن أعلن الوحي أنها من بناء إبراهيم أول المسلمين (ت ٢٥) (٢٤) — وتعين على كل مؤمن أن يتجه نحوها حين يقيم الصلاة . فالإسلام هو ديانة إبراهيم المجددة والنقية من كل دنس والتي تخلى عنها اليهود . أما المسيحيون فإنهم وقعوا في خطيئة الشرك بالله بافتعالهم أساطير (Myths) سخيفة حول طبيعة عيسى ، الذي حولوه من نبي إلى شخصية إلهية . لقد كان أصحاب الكتب المقدسة الأسبقون يسمون كثيرا على الوثنيين ؛ الذين لم يكن لهم كتاب يضم معتقداتهم ويثبت صحتها ؛ أما المسلمون فإنهم يحلقون صعدا فوق النصارى واليهود ، الذين أضاعوا عمدا ما أتيح لهم من فرصة لإقامة صرح حياتهم على أساس الوحي الذي منحوه . وما كان الإسلام ليكرر غلطتهم القاتلة . وكان وضعه في لسان عربي مبين ، بحيث أصبح هو الدين الوحيد المؤسس على كتاب معتمد لم تعبث به يد البشر — أمرا جعل له أهمية حقة للعالم كافة .

كان الله يخبر المؤمنين على لسان رسوله يوما فيوما وحسبما قضت الحاجة ، — كيف ينظمون شؤونهم في ظلال الشرع ، وكيف يتصرفون في المواقف

---

(٢٤) إن المستر و . تومسون في كتابه « العالم الإسلامي » ف ٢٤ — ١٩٤٤ ص ١٣٢ يسترعي النظر إلى حقيقة هي أن « ابراهام هو النموذج لجميع المؤمنين الصادقين في العهد الجديد ، وأنه في رأي فيلون Philo طراز الرجل الذي يهجر في الله وطنه وقومه » .

المادية المعينة ، وكيف يفرضون على أنفسهم الضرائب ، وكيف يعاملون الكفار ، وما الذى ينبغى لهم أن يؤمنوا به فى الموضوعات التى قد يدور حولها الجدل ، وما الذى ينبغى أن يؤدوه من مناسك ليرضى عنهم . وكان اهتمام الله بالتفاصيل ، وخاصة ما كان منها متصلا بحياة النبى الشخصية (ت ٢٥ م) ، يحدث للمؤمنين شيئا من الحيرة فى بعض الأحايين ؛ ولكن المبدأ القائل بأن وجود الإنسان بأجمعه ينبغى أن يتطابق والشريعة الإلهية ، لم يحم حوله الشك أبدا .

وكان مركز محمد كرئيس للدولة واشتغاله بالتشريع والإدارة مما أدى بطبيعة الحال إلى تغيير موضوعات ما ينزل عليه من وحى تغييرا بعيد المدى . فذويت عنه قوة شاعريته (تعقيب ٢٦) على مر السنين ، وتحول الخائل صاحب الرؤى إلى واعظ ، وأصبح النبى لاهوتيا ، وصار من كاد يكون رسولا ساذجا لطائفة معينة مشرعا لمجتمع لم يبق بينه وبين الأهمية الدولية إلا خطوة قصيرة . لقد تغيرت تبعاته وتغيرت كذلك طرائقه . فأصبح ربه لا يغفر إلا للمؤمنين ؛ كما أن مايحتمه دينه من الأصول الأخلاقية أصبح لا يطبق إلا داخل مجتمعه . ولكى يصان الإسلام وتحفظ العقيدة ، صارت كل وسيلة — مهما كانت — مشروعة لا غبار عليها .

وكان محمد (ص) يؤثر اللين على الشدة ، ولكن ربه لم يكن ليقبل فى الدين تراضيا ولا هوادة (ت ٢٧) . ولم يكن بد لكل امرئ من قبول أركان الإسلام الجوهرية وهى : الإيمان بالله وحده ، والاعتراف بمحمد رسول الله ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والصيام ، والحج إلى مكة . وكلمة الله لا يمكن أن تدرّج منازل ، منها ما هو أكثر أهمية ومنها هو دون ذلك . فكل مايوحى صدق وتشريع . وإن القول بأن محمدا تحول من رسول إلى رجل دولة ، Statesman ، قول ما كان محمد ولا أتباعه الأولون ليستطيعوا فهمه . ذلك أن الهيكل القانونى لحياة المجتمع كان من الإسلام شطرا هاما لا يقل فى أهميته عن النذر الحارة الداعية إلى اتقاء نار الجحيم بتقديم التوبة فى إبانها . وكانت أموره

الشخصية تسبب للمؤمنين بعض لحظات القلق (تعقيب ٢٨) ، ولكن الله كان يظاهر رسوله ويسكت كل ناقد . على أن الصعوبات التى واجهت المجتمع لم تكن راجعة إلى عيوب فى النبى ، بل إلى أن معين التعاليم المفروضة ، الإلهى منها والعملى ، انقطع بغتة عندما توفى محمد على غير انتظار تقريبا ، ودون أن يمد المسلمين بأية أداة لمواصلة المضى بالعقيدة فى سبيل تطور شامل جامع .

٣

لقى أسلوب القرآن من الغربيين نقداً إجماعيا شديدا وشاركهم فى ذلك بعض المسلمين (ت ٢٩) . وقد يكون لبعض هذا النقد ما يبرره . على أن غلو الغرب عامة فى هذا النقد إلى حد إنكار ما للقرآن من فضائل لغوية ، وإسناد التكرار وغيره إليه ، ليس من الإنصاف ولا التقدير الحسن فى شىء .

فالكتاب على ما هو عليه اليوم بين أيدينا ليس هو الكتاب كما أبلغنا إياه محمد . بل الواقع أن كتابا بأكمله لم يوح إليه قط ؛ بل كانت توحى إليه رؤى قصيرة ووصايا وأمثال وقصص ذات مغزى أو أحاديث فى أصول العقيدة . ولعله كان ينوى أن يجمع شتيت أجزائه المتعددة ، وأن يجمدها إن جاز مثل هذا القول — حتى تتخذ صورة القوانين الدينية — وإن لم يكن فى الإمكان إثبات ذلك . وطبيعى أن خلفاءه لم يجرأوا على القيام بمحاولة ما قد كان النبى يقوم به لو مد فى أجله : وهو أن ينظم ويختصر ويهذب النصوص الفردية الكثيرة ويجمعها فى كل متماسك .

ومن الأمور التى لا سبيل إلى معرفتها مما تبقى لدينا من معلومات ، استبانة الأسباب التى دعت الأئمة القراء بإشارة الخليفة عثمان (٦٤٤ — ٦٥٦) إلى تنظيم (تعقيب ٣٠) ما خلفه الرسول من الوحى — (والراجح) أنه لم يفقد أو ينس منه إلا جزء يسير جدا — فى ١١٤ سورة بالضبط تختلف فى طولها اختلافاً بعيدا ؛ وكذلك ليس فى الإمكان فى كل حالة من الحالات تقديم تفسير مرض عن السبب الذى من أجله ضمت هذه الفقرة إلى تلك لتكوين سورة

واحدة ، أو لمـاذا قرر الـكتاب أن يضعوا السور الطويلة أولا وقصار السور أخيرا ، وإن كانت الأخيرة تحتوى فى معظم الحالات على المواد القديمة . فقد يكون تشابه الموضوعات فى حين ، ويكون تماثل الفواصل فى آخر ، هو السبب الذى دعا إلى الجمع بين آيات كانت فى الأصل مستقلا بعضها عن بعض .

ومهما يكن من شيء ، فلا علينا إذا افترضنا أن محمدا لم يقصد البتة أن يجعل التوجيهات السياسية ، والمواد التشريعية ، وأساطير الـكتاب المقدس ، والمحاجة للـكفار ، مجتمعة كلها فى فصل واحد أبعاده محدودة تحديدا دقيقا لا سبيل إلى نقضه . وربط جامعو القرآن عددا من قصص الأنبياء بعضه مع بعض (تعقيب ٣١) ، — فتولد عن ذلك فى بعض الأحيان شيء من الرتابة المملة لم يكن النبى مسئولا عنه بأى حال . وكذلك أيضا يجب ألا يغرب عن البال أن محمدا إنما كان يبغى أن يعلم وأن يصلح . والواعظ والمعلم مجبران بحكم عملهما فى ذاته ، إلى التـكرار ، بل إلى التـكرار بنفس الألفاظ تقريبا . ونحن الذين لا نقرأ القرآن من أجل صلاح أمرنا ولا ابتغاء التهذيب الخلقى لنفوسنا ، تساورنا آمال خاطئة حين ننظر فى كثير من فقرات الـكتاب — فإن كثيرا من الآيات لم يكن قصد النبى من نقله إلى الناس هو الاستثارة الذهنية ، بل توطيد معايير جديدة للتقوى والأخلاق . هذا أحد كتاب المسلمين فى القرن العاشر يقول : « ولأن الإنسان قد يقرأ بعض القرآن ويحفظ شيئا منه دون شيء فلم يخل الله عز وجل كل موضع منه من ترغيب وترهيب وإذكار واعتبار تفضلا منه على عباده واستدعاء لطاعتهم ونهيا عن عصيانهم فوقع التـكرير لذلك » . وذلك أنه ما من أحد سيعى قلبه إلا القليل من نذر القرآن وأمثاله عند القراءة الأولى(٢٥) .

والواقع أن ما يبدو لنا من مآخذ (تعقيب ٣٢) فى طريقة العرض يكون له معنى مخالف لذلك تماما حين يوضع القرآن موضعه الحق من التاريخ الأدبى للعرب . ذلك أن النثر العربى ، لم يكن يستخدم قبل عهد النبى إلا فى تسجيل

---

(٢٥) أبو بكر الصولى (المتوفى ٩٤٦) فى « أدب الـكتاب » (القاهرة ١٣٤١) ص ٢٢٩ * .

الذكريات القبلية ، المتصلة بالوقائع الحربية أو ما عداها من حوادث عجيبة ، ثم صوغ الأمثال الموجزة وقواعد التشريع . ويلوح أن النثر المسجوع كان قاصرا على المأثور من أقوال الكهان . أما الشعر الذى كان قد تطور تطوراً كبيرا فى العبارة والصياغة الفنية ، فإنه تحاشى الموضوعات الدينية . ولم يكن هناك أسلوب معتمد يمكن أن تقدم فيه المباحثات الكلامية أو التشريعية ، ولا سوابق أو شواهد لشعر يتعلق بشئون الآخرة .

ولم يستعمل محمد (ص) البتة فى القرآن شيئاً من أوزان الشعر التقليدية بل راح يفك إسار النثر المسجوع ويقوم اعوجاجه ويملأ تضاعيفه حتى أصبح مركبا ذلولا لرؤاه العجيبة عن عذاب اليوم الآخر (تعقيب ٣٣) . كما أنه أدخل قسرا على نثر مستعص غير ناضج ، طريقة للتعبير بعبارة جلية محدودة عن مبادىء تجريدية أو شرائط قضائية ونظريات سياسية . لم يكن فنانا (تعقيب ٣٤) وإذا تحدث عن أنبياء الزمان الخالى ، لم يذهب قصصه إلى تلك الحدة الدرامية [كذا ! ! . .] التى تنطوى عليها أيام العرب ، وإن المكيين ليؤثرون أن يصغوا إلى ما قام به أبطال الفرس من مآثر البطولة (تعقيب ٣٥) على الاستماع إلى روايات تقص عليهم فى تخشع وقنوت ما حدث لرسل الله عجيبى الشأن من خيبة أمل وما استنزلوه من انتقام إلهى على بعض الشعوب الأجنبية . ومع ذلك فإن تلك الروايات كان لها فى نفوس المستمعين وقع شديد يعادل تماما وقع الوصف التهديدى المروع لأهوال يوم الفصل . ولا تختلف مادة هذه الصور وأخيلتها فى معظم الأمر عن الوعظ المسيحى والأساطير اليهودية ، ولكن محمدا هو الذى وجد الصيغة العربية للتعبير عما صار أخص خبراته الشخصية (تعقيب ٣٦) . ولن يستطاع إدراك المدى الكامل لما بلغه من نجاح فى إدخال هذه الموضوعات الجديدة فى ذلك الأدب العربى المقيد بالأوضاع والتقاليد ، إلا بملاحظة إخفاق الأجيال التالية فى مواصلة الحديث فى تلك الموضوعات الشعرية السامية ، موضوعات الجنة والنار واليوم الآخر والحساب وتضمينها فى أشعارهم .

أما كثرة ورود ألفاظ أجنبية طنانة فى القرآن فشىء لا عجب فيه . إذ لا بد أن الحاجة إلى المفردات كانت ماسة (تعقيب ٣٧) . وكانت المفردات الجديدة

تستعمل فى غالب الأمر دون تفسير — واختلاف الشراح شاهد على ما كان عليه الناس من حيرة وبلبلة . وهى تعرف أحيانا . فإن سورة الهمزة تعلن : « ويل لكل همزة لمزة ، الذى جمع مالا وعدده ، يحسب أن ماله أخلده ، كلا لينبذن فى الحطمة » . ثم يجىء تفسير هذه الكلمة الغريبة فور ذلك . « وما أدراك ما الحطمة ، نار الله الموقدة — التى تطلع على الأفئدة ، إنها عليهم مؤصدة — فى عمد ممددة »(٢٦) .

وكانت الكلمة فى بعض الأحوال تستعار مع تغيير مدلولها . فإن لفظة ملتا meltâ ومعناها بالآرامية « الكلمة » تصبح فى القرآن الملة أى الدين ؛ وكلمة الماعون mâûn العبرية ومعناها المسكن تدل فى القرآن حسبما يقول الشراح إما على الإحسان والصدقة أو الأدعية(٢٧) . وثمة أمثلة أخرى هذب فيها القرآن معنى مفردات موجودة كشأنه عندما اعتاض بفكرة عليا لخوف الله عن الفكرة الأصلية لكلمة التقوى ، ومعناها الخوف الذى يثيره خطر مادى قد يتعرض له كائن إنسانى على يد معبود أو شيطان(٢٨) .

ولم يكن للنبى عهد قط بطرائق الفلاسفة فى التفكير . [كذا ! ! ؟ ؟]

وهناك مسائل قدر لها أن تسبب للناس متاعب كثيرة بعد مضى خمسين أو مئة سنة على وفاته . ذلك أنه عندما كان النبى يقوم بتقرير أمر من أمور العقيدة ، فإن ما كان يفعله فى الواقع كان تسويغا عقليا لحالة نفسية . ولما كانت الأحوال النفسية متعارضة فإن الصعوبات المنطقية الناجمة عن التعبير عنها بالألفاظ لم تظهر للعيان على الفور .

ولسنا ندرى مدى اتضاح مشكلة الجبر والاختيار لدى الإسلام فى أول عهده (تعقيب ٣٨) . ذلك أن التنزيل حينما يؤكد أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، لم يكن يرغب بطبيعة الحال فى تثبيط الجهد الخلاق ولا فى أن يرسم

---

(٢٦) سورة الهمزة ، الآيات ١ — ٧ .

(٢٧) انظر نولدكه Neue beitrage zur semitisehen sprach wissenschaft (ستراسبورج ١٩١٠) ص ٢٥ — ٢٦ ، ٢٨ — ٢٩ .

(٢٨) انظر بهل المذكور آنفا ص ٩٠ — ٩١ .

الله فى صورة جبار قاس . وكل ما فى الأمر إنما هو محاولة للتعبير بأقوى عبارة ممكنة عن قوة الله المطلقة التى ليس إلى تعليلها سبيل . وإن النبى ليطرب لما عليه الله من أيد لا يسبر له غور ، كما أنه يمتلئ بالسعادة والقوة الدينية ، إذ يحس بضآلة قدر الإنسان . ولعل هذا هو على التحقيق المعنى العاطفى وإن لم يكن المعنى اللاهوتى لهذه الكلمات الشديدة : « فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم »[٢٩] .

ويكاد يدانى شعور محمد بقوة الله التى لا تحد شعوره بمسئولية الإنسان . فإنه لن يكابد أهوال الحساب فى آخر الدهر إلا جزاء له على ما قدمت يداه . والإنسان هو الذى يختار طريقه الخاص ؛ وليس الله هو المتسبب فى عمل الشر . نعم إنه أذن للشيطان أن يغرى الإنسان ، ولكن الإنسان عليه أن يقاومه أو يخضع له حسبما يمليه عليه ميله وهواه . ومن ثم فإن الله ، يصور فى صورة العليم بأن أحداً لن يقبل تعاليم الرسول ما لم تكن نفسه ميالة باختيارها إلى الدين . وإن الله ليرى سعى الإنسان وجهده . « كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب»[٣٠] . بل تجيء آيات أخرى فتبين بلفظ أصرح : « والذين اجتنبوا الطغوت أن يعبدوه وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبشر عبادى ، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك أولو الألباب »[٣١] .

ولكن تعود قدرة الله على كل شئ فتمثل للألباب : فإذا الكافرون استمعوا إلى الوحى ، حيل بينهم وبين تفهم معناه . « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم »[٣٢] .

---

(٢٩) سورة إبراهيم الآية : ٤ .

(٣٠) سورة الشورى ٤٢ : ١٣ .

(٣١) سورة الزمر ٣٩ : ١٧ .

(٣٢) سورة البقرة ٢ : ٧ .

ولن يستطيع علم الكلام بالعصور الوسطى مهما بلغت معداته من التعقيد أن يخفى تلك الحقيقة البسيطة ، وهى أنه كان يسوغ وينظم أقوى النزعتين الشعبيتين : نزعة المطالبة بأعظم تأكيد ممكن لقوة رب العالمين التى لا تحد .

وثمة بعض مصطلحات غامضة إلى حد ما . فهناك مثلا ألفاظ تردد الاستدلال المسيحى الذى ربما كان مصدره تأويل أوريجينيس للثالوث(٣٣) ، يقول القرآن : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ، ألقاها إلى مريم وروح منه »(٣٤) . (تعقيب ٣٩) إن من المحال علينا أن نتحقق من المعنى الدقيق الذى كانت تحمله لسامعيها هذه الآية على ماهما من تجاور بين لفظتى (كلمة) و (روح) وما أن علم أصحاب اللاهوت المسيحيون بأمرها وبآية أخرى تشير هى أيضا إلى عيسى بأنه (كلمة) من الله اسمه المسيح(٣٥) ، حتى قالوا بأن « الكلمة » هى Logos وأن الروح هو Pneuma ، وأظهروا للمسلمين — ولم يجيدوا بعد أصول المناظرة — أن كتابهم هو نفسه يعلم العقيدة المسيحية عن المسيح من حيث هو كلمة الله ، بل زعموا أنه يقول بالتثليث نفسه(٣٦) .

[كذا !! ...]

---

(٣٣) يرى أوريجينيس origen أن الكلمة (المسيح) خلق من مادة الآب وأن الروح القدس خلق من مادة الكلمة Logos (انظر هـ . جريمى فى Mohammed ، مونستر i.W) (١٨٩٢ — ١٨٩٥ جـ ٢ ، ص ٥٢ (وأوريجينيس هذا (١٨٦ — ٢٥٤) عالم باللاهوت والفلسفة الإغريقية ، ولد بالإسكندرية وأنشأ مدرسة لاهوتية بقيصرية —) (المترجم) .

(٣٤) سورة النساء ٤ : ١٦٩ .

(٣٥) سورة آل عمران ٣ : ٤٠ .

(٣٦) انظر يوحنا الدمشقى M. P. G. عدد ٩٤ (١٥٨٦ — ١٥٨٧) . وينقل ر . بل الفقرة فى كتابه The Origin of Islam in its Christian Environment (لندن سنة ١٩٢٦) ص ٢٠٩ — ٢١٠ . ويعود يوحنا إلى هذا التسلسل الفكرى متحدثا عنه بإسهاب أكبر . انظر العدد ٩٦ من M.P.G. ص ١٣٤١ وما بعدها . انظر أيضا س . هـ . بكر Islamstudien (ليبزج ١٩٢٤ — ١٩٣٢) جـ ١ ص ٤٤٢ .

وإن نيكيتاس البيزنطى ليصيح بخصمه بعد تلاوته إشارة القرآن إلى عيسى بأنه كلمة وروح[٣٧] : « . . . ألا أيها الأحمق الغبى ! ! . . إذا كانت كلمة الله هى المسيح كما تذكر ، فإنه يقول الصدق عن كل شىء . وها هو يقول إنه ابن الله . وأنتم قلتم بأنفسكم إنه تعلم إنجيله من الله . ولذا وجب أن يصدق . فإن وجب أن يصدق ، اتضح بهتانكم بشهادتكم أنتم . ومما يدعو إلى العجب أن نبيكم عندما دعا المسيح كلمة الله وجعل الروح ينطلق منه ، فاته أن ما يخرج من مادة الله وما يعايشه يكون أيضا مماثلا له فى مادته ، ومن ثم يعبد رب واحد فى أقانيم ثلاثة »[٣٨] .

وكذلك كان المسلم يجد نفسه فى حيرة مطلقة عندما يرى — بناء على آيات الجبر فى القرآن (تعقيب ٤٠) — أن ربه هو الموجد للشر وبذلك يكون غير عادل[٣٩] . ومن المحتمل أن يوحنا الدمشقى لم يبعد عن الصواب حين تنبأ ، بأن المسلم إذا واجهته حجة من هذا القبيل لاذ بالفرار دون أن يحير جوابا[٤٠] .

فلو قد خطرت للنبى يوما تلك الصعوبات التى سيتعرض لها أتباعه ، فلعله كان يعمل على إعادة النظر فى تلك النقطة ووقايتها من غائلة التجريح . وكان يؤمن بأن الله ينسخ إذا استلزم الأمر آية من آى الوحى ، ويستبدل بها أخرى خيرا منها . ولما كان الله عنده « أم الكتاب » ، كان حرا فى أن « يمحو ما يشاء ويثبت »[٤١] . وإن القرآن ليؤكد أنه « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »[٤٢] . ولكن على حين كانت « نظرية النسخ » هذه ذات نفع فى إعادة تكييف النظم المهجورة حتى تتناسب والمواقف الجديدة ، فلم تكن ثم عند وفاة

(٣٧) سورة النساء ٤ : ١٦٩ .

(٣٨) M.P.G. عدد ١٠٥ ص ٧٣٦ Refutatio Moh. ف ٤٩ .

(٣٩) أنظر مثلا كتاب بكر السابق الذكر ج ١ ، ص ٤٣٩ — ٤٤٠ .

(٤٠) M.P.G. عدد ٩٤ ص ١٥٨٧ ، ف ١ (ختام) .

(٤١) سورة الرعد الآية : ٣٩ .

(٤٢) سورة البقرة الآية : ١٠٠ .

محمد سلطة تستطيع أن تعيد النظر فى المهجور وأن تجعل الكتاب متجددا يتكيف ومقتضيات الزمان. ومن ثم كان لزاما على المسلمين أن يلتمسوا وسيلة أخرى لمواجهة المسيحيين والتغلب عليهم بنفس عدتهم من نفس علم الكلام الذى اختصوا به.

وكان لعرب الجاهلية محصول لغوى غير قليل من المصطلحات الأخلاقية، لكنهم لا يكادون يملكون أبسط مبادئ القانون المدنى أو الجنائى. حتى إذا استن محمد شريعة مجتمعة، ارتأى أن يتجاوز البت فى الحالات الفردية، وأن يصوغ قواعد عامة، إما على أساس العرف القديم أو على وفق ما ركب فيه من إحساس بالعدالة مرهف شديد الامتياز. والشواهد الأدبية الوحيدة التى كان يستطيع أن يسير على هديها لم تكن سوى عموميات مجملة كالتى كانت ترد أحيانا فى الشعر، كما كانت إلى حد ما قواعد لا تجىء مباشرة وصريحة بل ملخصة وضمنية، وذلك عندما كان الشاعر يمدح بعض النابهين من الأفراد أو يذمه لتمسكه بفضيلة من الفضائل أو تجافيه عنها.

فإذا أحبطت إحدى القبائل مسعى لرجل أجنبى عنها فى طلب الثأر، وأبت أن تتخلى عن ابن من أبنائها، كان قد تورط فى نزاع دموى[٤٣]، راح زهير يمدحها بقوله:

كرام فلا ذو الوتر يدرك وتره لديهم ولا الجانى عليهم بمسلم

فهو يصور قواعد السلوك الصائب بمنتهى الوضوح، ولكن بغير الطريقة التى ترضى المشرع. ولن يغنى المشرع شيئا أن يستمع إلى شاعر آخر يقول متفكرا:

والنبل مثل الدين تقضاه وقد يلوى الغريم[٤٤]

وعندما أراد أوس بن حجر أن يعير أعداءه أخبرهم بأن قبيلته كانت ترعى حقوقهم لو أنهم نزلوا فى جوارها وحماها[٤٥]:

---

(٤٣) ديوان زهير نشره الڤارت قصيدة ١٦ بيت ٤٦.

(٤٤) ث. نولدكه Delectus veterum carminum Arabicorum (برلين ١٨٩٠) ض ١ بيت ١٠.

(٤٥) حرره ر. جيير SBAW عدد ١٢٦ (١٨٩٢) Abh ١٣ القصيدة ٣٨ بيت ٥.

ولو كان جار منكم فى عشيرتى إذا لرأوا للجار حقاً ومحرما

ومضمون ذلك أن هؤلاء الخصوم يقصرون دون معاملة ضيوفهم كما ينبغى . وكذلك يمكن الإحساس بأن هناك قانونا بين السطور ، ولكن جمع ذلك فى تشريع موحد كان لايزال بعيدا . ثم إن أدب الحكمة كان يزود الناس بمدخرات أخاذة من الحكم الخلقية المأثورة .

والبغى يصرع أهــله والظلم مرتعه وخيم(٤٦)

ولكن النبى لم يكن ليجد أى مرجع ينهل منه عندما تقضى عليه الظروف بتعريف الظلم أو تعيين الطريقة التى ينبغى أن يتبعها القانون فى المنازعات المدنيـة .

وإنه ليعبر فى بعض الأحايين على طريقة الشعراء . فالوحى يعترف بالثأر بقوله : « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » . ولكنه لكى يزين للناس روح الصلح والوفاق فى تسوية المنازعات الدموية يضيف إلى ذلك قوله : « لعلكم تتقون »(٤٧) . وفى مكان آخر يستعين الوحى فى هذا الصدد بقصة قابيل وقتله أخاه هابيل ، ويبرز هذا المغزى الخلقى : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا »(٤٨) . والنبى معارض للقصاص وإن رغب فى إجازته فى ظروف معينة ، غير أنه لم يخرج أفكاره فى صيغ قانونية دقيقة : (تعقيب ٤١) « وجزاء سيئة سيئة مثلها ، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لايحب الظالمين ، ولمن انتصر بعد ظلمه ، فأولئك ما عليهم من سبيل ، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم ، ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور »(٤٩) . وإنه ليقول فى موضع آخر ملخصا

---

(٤٦) Delectus قصيدة ١ بيت ١١ .

(٤٧) سورة البقرة الآية : ١٧٥ .

(٤٨) سورة المائدة الآية : ٣٥ .

(٤٩) سورة الشورى الآية : ٣٨ — ٤١ .

فكراته فى فقرة واحدة بذل أربع مسهبة إلى حد ما : « إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »[٥٠] .

أما تنظيم المواريث فإن محمدا قد بلغ فيه بالفعل على التدريج حد الدقة الضرورى . ويلوح أنه لم يعلن فى البداءة إلا مبدأ عاما وحسب : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا »[٥١] . وإنه ليصل فيما بعد إلى توزيع محدود للأنصبة : « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف »[٥٢] . وتنتهى الفقرة بإعلان المثوبات والعقوبات : « تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدا فيها وله عذاب مهين »[٥٣] .

ولست بمستطيع أن تفرق بين المشرع والواعظ فى شخصية محمد ، ومن ثم يحتمل أن يبرزا مجتمعين فيما صدر عنه من تصريحات[٥٤] . ومع أن المسلمين كان عليهم أن يتعلموا الشىء الكثير من لغة القانون بل ومن القانون نفسه يتلقفونهما عن الأمم المجاورة التى قدر لهم أن يحكموها ، — فقد كان من أبرز أعمال النبى الجليلة أنه كان أول من صاغ فى العربية القضايا والمسائل القانونية التى تحمل طابع الصحة العام ، وذلك فى مقابل أحكام فى قضايا فردية معينة .

ثم إن الرفعة الأدبية التى يؤذن بها القرآن تزداد سمواً وقوة بفضل طائفة جمة من الفقرات أودعت أروع آيات الجمال الفائق والحسن المشرق الممتاز . وليس ثمة شك أن كثيراً من السطور التى قد تبدو لأعيننا عادية كانت مما يذهل

---

(٥٠) سورة النحل الآية : ١٢٩ .

(٥١) سورة النساء الآية : ٨ .

(٥٢) سورة النساء الآية : ١٢ — ١٦ وقد نسخت الآية ١٧٥ فيما بعد الآية ١٥ .

(٥٣) سورة النساء الآية : ١٧ — ١٨ .

(٥٤) انظر أيضا سورة النساء الآية : ٣٦ — ٣٧ ، والتحذير من البخل بالإضافة إلى المواريث .

معاصريه ويهز نفوسهم هزا (تعقيب ٤٢) . بيد أن هذا التشبيه الرائع لذات الله العلية وما يحتمل من الترفع الخفى الذى عليه بهاؤه وجلاله سيظل ينفذ إلى سويداء القلوب على كر الدهور : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ؛ نور على نور »(٥٥) .

ولا يكاد يقل عن هذا إقناعا للقلوب ، ما حوته آية الكرسى الشهيرة من تصوير لله فى جليل عظمته الوقورة الهادئة التى لا تتأثر بأى مؤثر : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه ، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء ، وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم »(٥٦) .

٤

من العجيب أن الأثر العميق الذى أحدثته شخصية محمد وتعاليمه فى معاصريه : عدوا كان أو صديقا ، لم يكن فى العادة ينتج فى أذهانهم صورة مضبوطة لأى منهما . لقد كان شأن كثير من المجددين (تعقيب ٤٣) ، موضع الحب والكراهية لأسباب لم يصاحبها التوفيق فى كل من الحالين . فلا جرم أن أقرب أنصاره إليه كانوا يدركون دوره المزدوج بوصفه المبلغ للإرادة الإلهية وبوصفه زعيما إنسانيا يقتضى من الناس الهيبة والتوقير كحق من حقوقه المقررة ، وإن كان فى الوقت نفسه عرضة للخطأ ، وفى الإمكان الاعتراض عليه ببعض الأمور (تعقيب ٤٤) . وكان الناس يسلمون بالمذاهب والفرائض الجوهرية فى العقيدة الجديدة كما كانوا يطيعونها طاعة ما ، وإن كان ذلك بصورة عارضة إلى حد ما ،

---

(٥٥) سورة النور الآيات : ٣٥ .

(٥٦) سورة البقرة الآية : ٢٥٦ .

وكان النبي يبث فى المؤمنين ولاء يضحون معه بأنفسهم ، كما أن نزعة من الإخلاص والتعبد لله وحده أصبحت العاطفة الرسمية للمجتمع . وإخال أنه لا علينا إذا قلنا إنه بينما كان شغل محمد الشاغل فى مبتدأ أمره أن ينقذ قومه من النار ، فإن قومه عامة (وإن كان فيهم فريق يمتاز بالتقوى والزهادة) — كانوا فى حياته ، أكثر اهتماما لضمان الجنة : ذلك أن الغالبية كانت ترى أن اعتناق الإسلام قد نجاهم من الكفر ، وهو اتجاه ما لبث أن تغير تغيراً أساسيا . فإن شعور الواحد منها بانتسابه إلى دولة يظللها الله برعايته وأوتيت قوة لم يسبق لها مثيل ولا تبرح تنمو وتتسع ، وذلك فى مقابل الاستمساك بحقائق معينة وإذاعتها بين الناس ، والخضوع لمبادئ معينة من السلوك ، — نقول : كان هذا الشعور فى نظره الجزاء الحق لاعتناق الدين . فلا عجب إذن أن أوساط المعاصرين لم يكونوا لأنفسهم فكرة واضحة كل الوضوح عن التعاليم الإلهية Theologoumena التى كان النبي يبسطها للناس .

وإن حسان بن ثابت نفسه شاعره الأول والمتكلم بلسانه (المتوفى ٦٧٤) ، لا يفصح عن تعمق فى الدين ولا عن لوذعية كبيرة . فهو يقول :

ونعلم أن الله لا رب غيره وأن كتاب الله أصبح هاديا(٥٧)

ويقول أيضا :

شهدت بإذن الله أن محمدا رسول الله فوق السماوات من عل(٥٨)

ومن أهم الأدلة على رسالة محمد :

فأنزل ربى للنبى جنــوده وأيده بالنصر فى كل مشهد(٥٩)

وثمة نصير آخر لمحمد هو كعب بن مالك (المتوفى ٦٧٠ أو ٦٧٣) : وهو يفاخر بأنه وقومه قد عرض عليهم ما أنزل الوحى فقبلوه ، ولكنه لا يلوح شديد الاهتمام بتفاصيله . قال :

---

(٥٧) ديوان حسان نشره هـ . هرشفلد (ليدن ولندن ١٩١٠) قصيدة ١٩ بيت ٧ .

(٥٨) المرجع السابق قصيدة ٩١ بيت ١ .

(٥٩) المرجع السابق قصيدة ٤٥ بيت ٤ .

أبقى لنا حدث الحروب بقية　　من خير نحلة ربنا الوهاب
ومواعظ من ربنا نهدى بها　　بلسان أزهر طيب الأثواب
عرضت علينا فاشتهينا ذكرها　　من بعدما عرضت على الأحزاب
حكما يراها المجرمون بزعمهم　　حرجا ويفهمها ذوو الألباب(٦٠)

وعندما قدم كعب بن زهير على محمد (ص) بعد أن أمن على حياته ، مدحه هو وأصحابه بالقوة والصلابة ، ولم يجد غير هذه الكلمات التى لا تقيده بشىء للتعبير عن أهميته الدينية :

إن الرسول لنور يستضاء به(٦١)　　مهند من سيوف الله مسلول(٦٢)

على أن الأعشى (المتوفى ٦٢٩) — والذى يقوم تفكيره على أساس مسيحى — يفوق الشعراء الثلاثة المذكورين علما وإن لم يفقهم كثيرا . فهو يمدح النبى بقوله :

نبى يرى ما لا ترون وذكره　　أغار لعمرى فى البلاد وأنجدا
أجدك لم تسمع وصاة محمد　　نبى الإله حين أوصى وأشهدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى　　ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثلهم　　وأنك لم ترصد لما كان أرصدا
فإياك والميتات لا تأكلنها　　ولا تأخذن سهما حديدا لتفصدا
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه　　ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
وصل على حين العشيات والضحى　　ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا(٦٣)

---

(٦٠) نقلها ابن هشام فى السيرة . نشر ف . وستينفيلد (جوتنجن ١٨٥٩ — ١٨٦٠) ص ٧٠٤ — ٧٠٥ . ترجمة ج . ويل (ستوتجارت ١٨٦٤) ص ١١ ، ١١٩ .

(٦١) واطلب أشباه ذلك للمؤلف فى مجلة WZKM ، عدد ٤٤ (١٩٣٧) ص ٤١ .

(٦٢) البردة البيت ٥١ (Delectus) ص ١١٤ البيت ٦ .

(٦٣) ديوان الأعشى نشره ر . جيير (لندن ١٩٢٨) رقم ١٧ ، ١٤ ، ١٦ — ٢١ ، اطلب ترجمة أوفى للفقرة للمؤلف فى مجلة WZKM ، عدد ٤٤ (١٩٣٧) ص ٣٠ — ٤٠ *

فلما مات النبي أبنه حسان فذكر مسارعته للأخذ بالعفو وقيادته الناس فى سبيل الحق . ونص الأبيات كالآتى :

إمام لهم يهديهم الحق جاهدا   معلم صدق إن يطيعوه يسعدوا
عفو عن الزلات يقبل عذرهم   وإن يحسنوا فالله بالخير أجود
وإن ناب أمر لم يقوموا بحمله   فمن عنده تيسير ما يتشدد
فبينا هم فى نعمة الله وسطهم   دليل به نهج الطريقة يقصد
عزيز عليه أن يجوروا عن الهدى   حريص على أن يستقيموا ويهتدوا
عطوف عليهم لا يثنى جناحه   إلى كنف يحنو عليهم ويمهد
لقد غيبوا حلما وعلما ورحمة   عشية علوه الثرى لا يوسد
وراحوا بحزن ليس فيهم نبيهم   وقد وهنت منهم ظهور وأعضد
يبكون من تبكى السموات يومه   ومن قد بكته الأرض فالناس أكمد
وما فقد الماضون مثل محمد   ولا مثله حتى القيامة يفقد
وأبذل منــه للطريف وتالد   إذا ضن معطاء بما كان يتلد

واللمسة الدينية الوحيدة فى أبيات هذه المرثية ذات الستة والأربعين بيتا لا تجىء إلا فى الختام نفسه عندما يقسم حسان بأن لا يكف البتة عن مدح النبي :

وليس هواى نازعا عن ثنائه   لعلى به فى جنة الخلد أخلد
مع المصطفى أرجو بذاك جواره   وفى نيل ذاك اليوم أسعى وأجهد(٦٤)

---

(٦٤) السيرة ص ١٠٢٤ ج ٢ ف ١٠ ب (ترجمة ويل ج ٢ ص ٣٥٨) . وإن أردت مزيدا من التفصيل عن مركز محمد فى الذهن المعاصر . فانظر ما كتبه المؤلف فى الموضع السابق ص ٢٠ — ٥٠ .

٥

حرص محمد مدة رسالته ، على أن يؤكد للناس أنه بشر ذو طبيعة إنسانية . وأنه بفضل من الله لا يستحقه ولا يعرف له سببا قد اختير رسولا له تعالى ، وفيما عدا هذه الخصوصية ليس ثمة شيء يفرق بينه وبين إخوانه من البشر . وإن علمه بالغيب لمحدود بما يريد الله أن يعلمه إياه . فكل ما لم يرشده إليه الوحي فأمر قد يضل فيه السبيل . وليس له بعمل المعجزات يدان . وكلما لج أعداؤه في تحديهم إياه بأن يثبت أقواله بإحدى المعجزات ، أبى ذلك غير عابئ بسخرية الساخرين ولا خيبة أمل المتشككين . ذلك أن رسالته نفسها هي آيته وأمارته : « وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ، أو لم يكفهم إنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون(٦٥) » .

وهو لم ينكر أنه حامل لتلك القوة التي تصدر عن فضل الله وهي البركة ، وهي التي كان قومه يعتقدون — شأن الشعوب القديمة والشرقية عامة — أن الله يستودعها المخلصين من العباد والأولياء الصالحين . ولم يكن يبدى أي اعتراض عندما كان أصحابه يتخاطفون تفلته أو الماء الذي اغتسل به ، ولا عندما كانوا يجمعون شعره ويحتفظون به . فالحاج المسيحي العائد من بيت المقدس(٦٦) ، والأسقف المسيحي بل حتى حماره(٦٧) ، وبلال العبد الذي أسلم والذي احتمل العذاب من أجل إيمانه(٦٨) — يحملون جميعا هذه القوة ، وكذلك رسول الله

---

(٦٥) سورة العنكبوت الآية : ٥٠ — ٥١ .

(٦٦) ديوان امرؤ القيس في الطبعة التي نشرها (الثارات) قصيدة ٣١ البيت ١٢. وقد جرى العرف فيما بعد على لمس العائد من مكة التماسا للبركة ؛ انظر مثلا رحلة ابن جبير الطبعة الثانية التي نشرها و . رايت ، م . ج . دي غويه (لندن ١٩٠٧) ص٢٨٦ ، عن سلوك أهل دمشق في عام ١١٨٥ م .

(٦٧) انظر قصة الأخطل وزوجته في الأغاني الطبعة الثالثة جـ ٨ ص ٣١٠ .

(٦٨) المرجع السابق جـ ٣ ص ١٢٠ — ١٢١ .

لابد له أن يكون متشبعا بها . بيد أن محمدا لا يقبل أن يفعل ما فعله الكاهن (العراف) المجاور له ويسقط المطر . ولابد أن محمدا كان يرزح تحت عبء ثقيل بسبب ما كان يتوقع منه . وخاصة وأن منافسه مسلمة قد استسلم للظروف فحول بئراً ملحة إلى عذبة بأن تفل فيها(٦٩) .

على أن حصافة محمد لم تجده مع ذلك نفعا . فمهما أنكر ، لم يكن إنكاره ليقنع العرب أنه بشر مثلهم تعوزه البصيرة الخارقة التى تنفذ حجب الغيب وآفاق المستقبل . ولم يكد ينقضى على وفاته طويل زمن ، حتى ثار الخيال الشعبى متغلبا على نصوص الوحى نفسها ، ومغطيا على الاحتجاجات الفاترة التى أبداها ذوو الضمير الحى من الفقهاء ، — وراح يقص من جديد سيرة النبى واضعا إياه فى صورة الساحر القوى . لقد رانت عليهم تلك الرغبة الساذجة فى تعظيم البطل برفعه فوق درجة الإنسانية إلى أقصى حد مستطاع وظاهرها ذلك التقليد العريق الذى يؤكد من أهمية الشخصية الفذة بما ينسبه إليها من تعاون العالم الروحانى كله وإياها — بل حتى خضوعه لها . فإن فى انطواء حياة الرجل العظيم على قدر من الشرارة الإلهية أقوى بأسا مما لدى إخوانه الضعاف لآية حافلة بالمعانى للعالم كافة ؛ ذلك أن رسالته تؤذن ببدء مرحلة جديدة فى قصة هذا العالم . ولاشك أن القوى التى يفك أسارها ستكون رهن إشارته . وستكون أهم أدوار مقامه فى هذه الأرض موضع الترحاب أو المحاكاة من العالم الذى كان مجرد ظهوره فيه ذا أثر فى خطته ومجراه . وإن القلوب الساذجة الغفل لتروح

---

(٦٩) ت . أندريا فى Die Person Muha. in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (استوكهلم ١٩١٨) ص ٠١٤ مقتبسا عن تاريخ الطبرى ج ١ ص ١٩٣٥ « ونص الطبرى يفيد عكس ما فهمه ت . اندريا فى كتابه المذكور . يقول الطبرى : « وأتاه (أى مسيلمة) رجل فقال ادع الله لأرضى فإنها مسبخة كما دعا محمد السلمى على أرضه . فقال ما يقول يا نهار ؟ فقال : قدم عليه « على محمد (ص) » سلمى وكانت أرضه سبخة فدعا له وأعطاه سجلا من ماء ومج له فيه فأفرغه فى بئره ثم نزع فطابت وعزبت » ففعل مسيلمة مثل ذلك فانطلق الرجل ففعل بالسجل كما فعل سلمى فغرقت أرضه فما جف ثراها ولا أدرك ثمرها » . (المرجع)

تنسج الخوارق وشيا تحيط بها حياة الرجل المؤله العظيم (Theiosaner) غافلة عن أن هذه الخوارق تغض من شأن النصر الإنسانى الذى يحرزه بطلها .

على هذا النحو علم المؤمنون بعد وفاة النبي بما يقارب مائة من السنين بتلك التفاصيل الخطيرة التى صحبت مولده . فعرفوا أن حسان بن ثابت سمع يهوديا قد اعتلى أحد الأسطح فى المدينة وأخذ ينذر أبناء دينه بطلوع النجم الذى يؤذن بمولد أحمد . وعرفوا أنه أثناء ولادته سرى عن أمه نور أضاء حصون بصرى فى سوريا . وثمة عجل نطق عندما قدم قربانا لبعض الأنصاب مخبرا بمجىء من سوف يعلم أن لا إله إلا الله . وعندما أراد أبو جهل أن يلقى حجرا على النبي ، تصلبت يداه . وإن حفنة من الحصى ألقيت على العدو كانت هى الحاسمة فى وقعة بدر . وإن محمدا ناول بعض أصحابه قطعة من خشب ، فإذا هى سيف بتار . وأنه أطعم وأشبع جماهير غفيرة بحفنة من الطعام . وأن قطعة من ذراع إحدى النعاج أخبرته أن لحمها مسموم . وأنه مات طائعا مختارا عندما عرضت عليه مفاتح الحياة الأبدية فى هذه الدنيا وفى جنة النعيم[٧٠] .

وثم أقاصيص عن معجزات مسيحية وزرادشتية وهيلينستية وبوذية تنسب بمنتهى الحرية إلى شخص الرسول . وإن اللهفة على تمجيد رسول الله بإخراجه عن الطبيعة البشرية ، لأمر كانت تحركه فى مدارج معينة ، تلك الرغبة القوية فى الناس عامة بل فى محمد نفسه [كذا !! ..] ، فى إظهاره فى صورة النبي المطابق لسنة الأنبياء كافة . فكل ما أثبت دعاوى الرسل السابقين يعاد قوله عن محمد . فليس يكفى أن تشهد له أعماله ورسالته (تعقيب ٤٥) ؛ بل لا بد من تسويغ الإيمان برسالته ، وذلك على الأقل بإظهاره فى قوة الأنبياء الآخرين المرهوبين ، والذين كانت مطابقته لهم قوام برهانه الحق[٧١] . ومن المحتمل أن هذه الأساطير

---

(٧٠) وكل هذه الأمثلة قد أخذت عن سيرة ابن هشام . انظر ج . هوروفيتز فى مجلة « Islam » ع ٥ (١٩١٤) ص ٤٥ — ٤٨ .

(٧١) انظر مقالة المؤلف المذكورة فى هامش ٦٤ . جمع أندريا عددا جما من معجزات محمد وبين مصادرها غير الإسلامية أو أشباهها فى كتابه بيرسون ص ٢٦ — ٩١ .

كانت مقصورة فى بادىء الأمر على غير المتعلمين ، وأن القصاص المحترف كان المسئول الأول عن صوغها ونشرها . ولكن بعد فترة وجيزة شرع جلة الفقهاء يجمعون « دلائل النبوة » هذه[٧٢] جمعا منظما .

كان الفقهاء بين دافعين قويين . فإن الخيال الشعبي كان يصر على اعتبار رسول الله نبيا صاحب معجزات — وهو تغير يذكرنا بالتغير الذى اعترى الكلبي المثالى الذى صورته يراعة إبيكتيتوس Epictetus والذى كان رسولا بعثه زيوس إلى الناس « ليريهم أنهم فى مسائل الخير والشر قد ضلوا السبيل وأنهم يطلبون الطبيعة الحقة للخير والشر حيث لا توجد ، بل حيث لا يدركون أين توجد[٧٣] » ، فقد تحول هذا الكلبي المثالى فأصبح عند فيلوستراتوس هو أبولونيوس الطوانى Apollonius of Tyana الذى زاد من قدر تعاليمه الخلقية ما حليت به من الخوارق والمعجزات عند إلقائها .

ثم إن إجماع المؤمنين على المطالبة بالاعتراف بالعناصر الإعجازية فى حياة محمد كان كافيا فى حد ذاته لحمل الفقهاء على الاستجابة لهم . إلا أن التحدى المسيحى الذى كان يطالب المسلمين بتقديم الشواهد الخارقة للطبيعة على نبوة محمد ، قد اضطر الفقهاء إلى استجابة سريعة . وقد استمر ضجيج المجادلين المسيحيين عنيفا لا تهدأ له ثائرة ، حتى بعد أن أسرف المسلمون فى الاستجابة لتلك المطالبة المسيحية . ألا ترى إلى برثلوميو الرهاوى كيف يتساءل متهكما على جارى عادته من الطعن الفاجر : «وإذن فإن محمدا هو نظير المسيح ؟ وإن لم يحي محمد الموتى قط ولا أعاد شخصا إلى الحياة — كما أحيا المسيح لعازر بعد أربعة أيام من موته ،

---

(٧٢) وهناك أمثلة من كتاب أبى نعيم الأصفهانى (المتوفى ١٠٣٨) المعنون دلائل النبوة (حيدر أباد ١٣٢٠) اقتبسها د . س . مارجوليوث Early Develo. Moh. (نيويورك ١٩١٤) ص ٢٤١ — ٢٥٨ ويتعقب أندريا (فى كتابه بيرسون ص ٥٧ — ٥٨) التاريخ الباكر لهذا النوع الأدبى .

(٧٣) Dissertationes ف ٣ ص ٢٢ ، ٢٣ ترجمة و . أولدفازر (مكتبة لويب الكلاسيكية) (١٩٢٦ — ١٩٢٨) ، ج ٢ ص ١٣٩ .

ولا أبرأ الأكمه ، ولا شفى كل داء وعاهة ، ولا أبرأ الأبرص ، ولا الأصم ولا الأبكم . ولم يوقف قط قوة الريح ولا الأمواج العارمة الهائجة ، ولم يحدث البتة أنه مشى على الماء مشيه على الأرض اليابسة . ولم يدخل يوما إلى أصحابه من أبواب مقفلة . ولم يك قط مخلداً(٧٤) » (تعقيب ٤٦) .

ولم ير العلماء المسلمون أثناء مكالختهم فكرة المعجزات ، بدا من أن يعلنوا على الملأ تنديدهم بكل فهم خاطىء يذهب إلى أن النبي كان يصنع العجائب بقوته الخاصة التي تفوق قوة البشر . وبينما ترى القرآن يؤكد وصف محمد بالضعف الإنسانى ، فإنه يخبرنا فى نفس الوقت عن عدد من المعجزات قام بها الأنبياء السابقون . والقرآن وإن كان يدعو تلك المعجزات « آيات » أو « براهين » ، فإنه ينص صراحة أن هؤلاء الأنبياء ، لم يتصرفوا البتة من تلقاء أنفسهم بل منحوا قوة خارقة فى مناسبات معينة ، ولغاية واحدة لا ثانى لها ، هى إقناع المتشككين بصدقهم . وبناء على ذلك فإن ألفاظ الكتاب نفسها كانت توحى بجمع القصص الإعجازية العديدة التى تجمعت حول محمد واتخاذها آيات على نبوته : (أى أعلام أو دلائل النبوة)(٧٥) .

وقد خف العبء عن كاهل الفقهاء يوم رفض الأشاعرة أن يسلموا بوجود أى « قانون للطبيعة » فما أن نبذت هذه الفكرة الذاهبة إلى وجود نظام مطرد صارم تقوم عليه جميع ظواهر الطبيعة ، وما أن استبعدت الحقيقة البديهية القائلة بأن الأسباب المتماثلة تولد نتائج متماثلة ، بحجة أن فيها تحديدا غير معقول ولا أساس له ، لقدرة الله على كل شىء ، حتى أصبح الدفاع عن المعجزات ممكنا . فكل حادثة ترجع عند الأشاعرة إلى عملية خلق خاصة تصدر عن الله . أما ما يفترض من أن نتائج حتمية ستتولد عن أسباب متكررة ،

---

(٧٤) M.P.G. ، عدد ١٠٤ ، ١٤١٧ ، وفى Confutatio Agareni . ويناقش كيدونيس فى Contra Mahomentem ف M.P.G. ٧ ، عدد ١٥٤ (١٠٦٩ — ١٠٧٢) التعاليم الإسلامية وما يعوزها من اثبات بالمعجزات .

(٧٥) انظر أندريا فى كتاب بيرسون ص ٩٣ — ٩٤ .

فالواقع فى رأى الأشاعرة أنه ليس هناك إلا العادة «Usus» التى تنزع إلى الانتظام والتكرار ، وتجعل إمكان التكهن بالحوادث محدودا . فإن اختار الله أن يمنع عارض « الجوع » عن الجسد ، فلن يحس إنسان جوعا مهما يكن خلو معدته . فالله من عادته أن يخلق التعاقب السببى نفسه ، بيد أنه ما من شىء يحول بينه وبين خرق هذه العادة . والمعجزة إنما هى بالضبط شىء من « خرق العادة » هذا[٧٦] .

وتم فى الوقت المناسب إبراز نظرية محكمة للمعجزات تفرق بالدقة بين المعجزة ، التى يأتيها النبى بعد أن تجيئه الدعوة . وبين الكرامة وهى معجزة الأولياء . وقد استطاع الإيجى (المتوفى ١٣٥٥) بعد قرون عديدة من المناقشات والجدل، أن يصوغ هذه الأمور فيما صاغ من مستلزمات المعجزة[٧٧] :

« وهى ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله وشرائطها سبع : الأول أن تكون المعجزة فعلا لله أو معادلا لفعل من تلك الأفعال ، والثانى أن يكون هذا الفعل خارقا للعادة إذ لا إعجاز دون ذلك ، الثالث أن تتعذر معارضة المعجزة ، والرابع أن تكون على يد مدعى النبوة ليعلم أن المعجزة تصديق له من الله ، الخامس أن تكون المعجزة موافقة للدعوى ، السادس أن لا تكون المعجزة مكذبة لصاحبها . السابع أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى »[٧٨] . وتتميز المعجزة عن الكرامة بالتحدى مع ادعاء النبوة فى المعجزة .

---

(٧٦) لا إخالنى بحاجة إلى ذكر أن المفكرين العرب الذين تأثروا بالفكر اليونانى — فيما عدا الأفلاطونية الحديثة منه — قد كافحوا مجموعة هذه الأفكار بأكملها كفاحا مريرا . وقد قام إ . جولدزيهر بشرح وجهة النظر الأشعرية فى (Vorles ungen uber den Islam) (هيدلبرج ١٩١٠) ص ١٣٠ (وهو الذى ترجم إلى العربية باسم العقيدة والشريعة فى الإسلام — المترجم) .

(٧٧) وربما جاز لنا أن نلحظ لهذه المناسبة أن لفظى المعجزة والكرامة ليسا من الألفاظ القرآنية .

(٧٨) أندريا فى كتابه Person ص ١٠١ — ١٠٢ . انظر أيضا أ . ج . فنسنك E I دائرة المعارف الإسلامية جـ ٣ ص ٦٢٤ .

ويدخل النسفى (المتوفى ١١٤٢) المعجزة فى عقيدته حيث يقول : « وأيدهم (يعنى الأنبياء) بالمعجزات المناقضة للعادات » (٧٩) . ويفسر شارحه التفتازانى (المتوفى ١٣٨٩) هذا القول على النحو التالى : « والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى ، تحديا لمن ينكرون ذلك ، وعلى شاكلة تجعل من المحال عليهم أن يأتوا بمثلها . فهى شهادة الله بصدق أنبيائه » (٨٠) .

ومن الجلى أن القول بالمعجزة يصاغ بحيث تتطابق والقرآن بوصفه المعجزة التى تثبت رسالة محمد . وإن الكتاب نفسه ليسجل استحالة الإتيان بمثله أعنى « إعجازه » . « وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله »(٨١) . بل إنه ليقول بعبارة أصرح من هذه : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »(٨٢) . وكم من مرة تحدى النبى نقاده بأن « يأتوا بسورة من مثله » (٨٣) . وقد قامت عقيدة الإعجاز على هذا التحدى بوجه خاص وعلى إخفاق العرب فى الرد عليه. ويلوح أن الإعجاز كان ينطوى كذلك على أوحديته وتفرده من حيث الأسلوب الأدبى . ولكن لما كان أسلوب القرآن لم يناسب أذواق الناس جميعا [كذا !! . . .] فإن بعض المفكرين من أمثال النظام المعتزلى (المتوفى بين ٨٣٥ ، ٨٤٥) كانوا يحاجون بأنه « لو ترك العرب وشأنهم لاستطاعوا أن ينشئوا قطعا تماثل ما فى القرآن . ولكن الله صرفهم عن كل محاولة لمعارضة القرآن ، وفى هذا تقوم المعجزة »(٨٤) . ذلك هو ما يسمونه بحاجة « الصرف »

---

(٧٩) « كتاب العقائد » نشره و . كيرتون (لندن ١٨٤٣) ص ٤ . *

(٨٠) فنسنك فى الموضع السابق .

(٨١) سورة يونس . الآية : ٣٨ .

(٨٢) سورة الإسراء الآية : ٩٠ .

(٨٣) سورة يونس الآية : ٣٩ . إن شئت فقرات أخرى فاقرأ ما كتبه عبد العليم بمجلة « Islamic Culture » العدد السابع سنة ١٩٣٣ ص ٦٧ — ٦٨ .

(٨٤) عبد العليم بالمصدر السابق ص ٢٢٢ .

وفضلا عن « الصرف » فإن النظام أقام تفرد القرآن الفذ على تنبئه بالأحداث المقبلة .

ولم يصبح إعجاز القرآن مقبولا لدى الناس كافة إلا قريبا من نهاية القرن التاسع . بل حدث بعد ذلك بقليل أن فقيها حذرا مثل الباقلانى (المتوفى ١٠١٣) فضل أن لا يتخذ من حلاوة نظمه إلا حجة معززة لا حجة أولية فى صف إعجازه (٨٥) . ويبدو أن معاصره الأصغر سنا أبا العلاء المعرى الشهير (المتوفى ١٠٥٨) ، كان آخر شاعر نابه حاول معارضة القرآن ، أو بالأحرى بعض فقرات منه (٨٦) .

ولقد يلوح أنه بغض النظر عن كل الاعتبارات الكلامية ، فإن ذلك الكتاب المنزل ، كان — بوصفه أثرا أدبيا — عميق التأثير فى كل من قرأه حتى فى القارئ العباسى المسفسط المغرور .

وإن عليا الطبرى لا يجد من الألفاظ ما يعينه على أن يوفى محاسن القرآن حقها من الإبانة والإنصاف : « ومن آيات النبى صلى الله عليه وسلم هذا القرآن وإنما صار آية لمعان لم أر أحداً من مؤلفى الكتب فى هذا الفن فسرها بل أطلق القول والدعوى فيه . ومازلت وأنا نصرانى أقول ويقول عم لى كان من علماء القوم وبلغائهم : إن البلاغات ليست من آيات النبوة لأنها مشتركة فى الأمم كلها (٨٧) . حتى إذا اعتزلت التقليد والألف وفارقت لذاذ العادة

---

(٨٥) انظر كتابه إعجاز القرآن (القاهرة ١٣٤٩) ص ١٢٧ — ١٢٨ ، وإن مقدمة الترجمة التى أوشك المؤلف أن يظهرها لذلك الكتاب لتحتوى على دراسة تفصيلية لنمو فكرة الإعجاز مشفوعة بالمراجع .

(٨٦) مثال ذلك سورة المرسلات الآيات ٣٠ — ٣٣ . أنظر جولدزيهر Mud. Stud. ج ٢ ص ٤٠٣ . ويتهم مهذب الدين الحلى (المتوفى ١٢٠٤ / ٥) بمعارضة القرآن (المصدر السابق ص ٤٠٤) .

(٨٧) ولكن أوغسطين حاول فى كتابه De Doctrina Christiana الكتاب الرابع ، أن يبين الفضائل البلاغية للكتب المنزلة وفق نظريات البلاغة عند القدامى . وكان يرمى من وراء ذلك أن يشجع الواعظ المسيحى على تحسين مواعظه =

والتربية وتدبرت معانى القرآن علمت أن الأمر فيه كما قال أهله . وذلك أنى لم أجد لأحد عربى ولا عجمى ولا رومى كتابا جمع من التوحيد والتهليل والثناء على الله عز وجل والتصديق بالرسل والأنبياء والحث على الصالحات الباقيات والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والترغيب فى الجنة والتزهيد فى النار [مثل] هذا القرآن منذ كانت الدنيا ، فمن جاءنا بكتاب هذه نسبته ونعته وله فى القلوب هذا المحل والجلالة والحلاوة ومعه هذا النصر واليمن والغلبة ، وكان صاحبه الذى نزل عليه أميا (٨٨) لم يعرف كتابة ولا بلاغة قط ، فهو من آيات النبوة لا شك فيه ولا مرية » . ثم يستطرد الطبرى متأملا فيقول : « وأيضا فإنى رأيت جميع الكتب المخلدة لا تعدو أن تكون إما فى آداب الدنيا وأخبار أهلها وإما فى الدين » (٨٩) .

= وإقامتها على أصول البلاغة القديمة . اطلب التفاصيل فى كتاب المؤلف الذى صدر بعنوان « وثيقة ترجع إلى القرن العاشر ، فى النظريات الأدبية والنقد عند العرب » (شيكاغو ١٩٥٠) ص ١٨ ه ٢٤ .

(٨٨) إن ما يذهبون إليه من أمية محمد من شأنه أن يقوى عنصر الإعجاز فى إنتاجه الأدبى . وإنا لنرى اليونانى الذى ترجم حياة سيميون الصغير (المتوفى ١٠٤١ أو ١٠٤٢) يبدى نفس ذلك الاتجاه إذ يعد من العجائب الخاصة أن أميا غير متعلم كسيميون استطاع أن يكتب عن أسرار الدين . وإن كان سيميون فى الواقع أحسن تعليما مما عنى مؤرخه أن يعترف به (انظر ك.هل فى Enthusiasmus und Bussgewalt bein Griechischen Monchtum (ليبزج ١٨٩٨) ص ٢٦ — ٢٧ . ولكن كلمة (أمى) التى وردت فى القرآن على لسان محمد (ص) لعلها تشير إلى حقيقة كونه ينتمى إلى شعب ليس له تراث أدبى وإلا فهى تقابل كلمة Ethnikos اليونانية ومعناها الشعبى أى Gentilis باللاتينية . وليس هناك إلا قليل شك فى أن محمدا كان يعرف القراءة والكتابة (ت ٤٧) (كذا ! ! . . . .) وإن شئت بحثا عن يسوع المسيح بوصفه « أميا » فاقرأ ما سطره أوريجينيس فى Contra Celsum قسم ١ : ٢٩ ، قسم ٦ : ١٦ .

(٨٩) كتاب الدولة والدين ص ٤٤ — ٤٥ . الترجمة ص ٥٠ — ٥١ وقد نقل (عبد العليم المذكور آنفا ص ٢٢٢ — ٢٢٣) معظم تلك الفقرة * .

أما معاصره الأسبانى ألفارو فإنه وهو العدو اللدود للإسلام ، لا يملك إلا أن يبدى إعجابه بأسلوب القرآن : « إن نظم ألفاظه والصلوات التى اجتمعت فى كل أجزائه ، أشياء نقرؤها اليوم فى مجلداتها ولشد ما نعجب بها لسهولتها الرشيقة وفصاحتها الرائعة (أى الوقورة) » . ومع ذلك فسرعان ما يعود ألفارو فيقول ، إن هذه المزايا — وليست إلا زيفا آثما [كذا ؟؟!!] — ولن تكون للمسلمين دواء روحيا [كذا !!...] بل سببا فى العقاب الأبدى . ذلك أنه « ما من لفظ أو عمل لا يمتد أصله فى عقيدة المسيح ، إلا وهو عبث باطل ووبال بالغ على صاحبه يوم الحساب »(٩٠) [كذا ؟؟!!] .

وكان الكندى المسيحى (الذى كتب بعد ٩١٢) أقل تأثرا بهذا الأمر(٩١) . فإنه يستهل حديثه بالإشارة إلى أن : « كل أمة تعد لغتها أجمل اللغات ، على حين يرى العرب كل لسان عدا لسانهم متبربرا همجيا ؛ وبالمثل فإن العربية التى يعتقدونها أجمل اللغات ، تعد فى نظر الشعوب الأخرى متبربرة »(٩٢) (تعقيب ٤٨) . ثم إنه لا يروقه استعمال القرآن المفردات الأجنبية . ويروح يهاجم ما فيه من جمال فنى(٩٣) .

وبعد ذلك بخمسة قرون جاء ريكولدوس دى سانتا كروس فحاول أن يتخذ من جمال أسلوب القرآن حجة على عدم صحته . « وواجب علينا أن ندرك أن القرآن ليس قانون الله [كذا !!..] لأن أسلوب (عباراته) لا يماثل أسلوب القانون الإلهى . فإن لغته إيقاعية موزونة وقد ملئت مواعظه بالترغيب والاستمالة(٩٤) وشابهت استدلالاته الأساطير (Mythikon) فأما كون أسلوبه

---

(٩٠) (Indiculus Luminosus) ف ٢٩ (MPL) ، العدد ١٢١ ص٥٤٦ . ويشير ت.و.أرنولد إلى القسم الأول من هذه الفقرة فى كتابه (The Preaching of Islam) الطبعة الثانية (لندن ١٩١٣) ص ١٣٨ هامش ٤ .

(٩١) اطلب التاريخ عند ماسينيون دائرة المعارف الإسلامية (E.I.) ج ٢ ص ١٠٢١ .

(٩٢) « الاعتذار » ترجمة السير وليم موير (لندن ١٨٨٢) س ٢٩ .

(٩٣) الكتاب السابق ص ٣٠ — ٣١ .

(٩٤) لعل الكاتب يقصد بهذا تلك النعوت الحافلة بالتمجيد التى يستعملها الله عندما يتحدث عن نفسه .

إيقاعيا مسجوعا من أول الكتاب إلى آخره ، فأمر بين لقرائه . وما أنا بمستطيع أن أورد هنا مثالا ، وذلك أنه لا أسجاعه ولا تعبيراته يمكن أن يحتفظ بها حقا ومن جميع الأوجه حين تنقل إلى اللاتينية . والمشارقة والعرب فى هذا الصدد يسرفون فى المفاخرة بأن أسلوب شريعتهم يجمع بين السمو والسجع ، وهم يتخذون من ذلك دليلا على أن الله واضع ذلك الكتاب الذى أوحى إلى محمد بنصه كلمة كلمة . وما كان محمد وهو الأمى (تعقيب ٤٨ ا) — ليعرف البتة من نفسه مثل هذا الفكر وذلك الأسلوب . وواضح أن نقيض (هذه النظرية) صحيح . ذلك أننا نرى فى الكتب المنزلة ، كيف كلم الله موسى وأيوب وغيرهما من الأنبياء ، دون أن يستعمل السجع أو الشعر فى مخاطبتهم . ويؤكد محمد أن شريعة موسى والإنجيل جاءت من عند الله ، وأن الله نزل على موسى والمسيح كتابيهما . وهذه ، مع كل هذا ليست ذات فواصل موزونة ولا مسجوعة . (تعقيب ٤٩) وكذلك لم يشر نبى من الأنبياء الأخر الذين سمعوا صوت الله ، إلى أنه كلمهم بموازين شعرية ، وهى طريقة يمجها كذلك الفلاسفة والحكماء من بنى الإنسان[٩٥] » .

٦

أخذ الاهتمام بعلم الكلام ينمو نموا مطردا بعد أن قرت شقاشق الخمس والعشرين سنة الأولى بعد وفاة محمد (ص) . وكان الدين يسير حثيثا فى سبيل الاستيلاء على حياة المرء فى جملتها ، فلما تبوأ العباسيون العرش زاد ذلك فى سرعة

---

(٩٥) (M.P.G.) عدد ١٤٥ ص ١٠٥٧ — ١٠٥٨ ف ٤ (قرب البداية) .
غريب حقا أن يجهل ريكولدوس وجود الوزن الشعرى فى قدر كبير من العهد القديم ، وهى الخصيصة التى كانت فى كثير من الأحيان موضع اعتراف كبار آباء الكنيسة الأقدمين . أنظر مثلا مقدمة جيروم لسفر أيوب ، وما حوت من تحليل للأوزان الشعرية الواردة فيه ، وما عقب ذلك من ملحوظات له عن علم العروض العبرانى . Volgate (Frankfort) M, 1826), pp.xxv-xxvi

تلك العملية وضاعف من قوتها . وبينما كان القلب لا يبرح يجاهد مستيئسا لينشئ بينه وبين ربه صلة شخصية ، كان العقل يدأب عاملا على شرح مادة الوحى وتنظيمها لـكى يعتصر منها الإجابة عن أسئلة لم تخطر للنبى قط ببال .

وكانت جماعة المفكرين المعروفة باسم المعتزلة(٩٦) ، يقولون بأن العقل هو المرجع فى مسائل الاعتقاد . وكما أن الفلسفة الإغريقية عملت عملها فى إعادة صوغ العقائد الأساسية للمسيحية الناشئة ، فكذلك فعلت المسيحية بالنسبة للإسلام . وكانت قد برزت مسائل من أمثال : حرية الإنسان وصفات الله ، الميتافيزيقية التى تندرج تحتها كحالة خاصة ، مسألة المرتبة الغيبية لـ « كلمة الله "Logos" » ، وأصبحت أمورا تستوقف التفات مفكرى الإسلام ، كما تحكمت من قبل فى انتباه آباء الـكنيسة الأقدمين ؛ وكان الخوض فيها يثير فى معتنق الديانتين جميعا نفس العواطف والانفعالات .

وما لبث المسلمون أن استولوا على منهج القرون الوسطى فى الجدال ، الذى أحكمته الـكنيسة من قبل ، ثم راحوا يستعملونه بمهارة متزايدة . ذلك أن أهل (السنة) اضطروا كارهين أن يستعملوا أسلحة أهل الخلاف لـكى يدحضوا حججهم . وعندما وافت ٩٠٠ ، بل حتى قبلها ، كان كل من الجانبين يستعمل نفس وسائل الجدل التى يستعملها خصمه ، وقد ظلت نتائج الطرفين تختلف اختلافا بعيدا . ثم جاء المذهب الفقهى الداعى إلى التوفيق بين الجانبين وهو الذى بسطه الأشعرى (المتوفى ٩٣٥) ، أحد من فارقوا المعتزلة ، — وكان مذهبا يجنح جنوحا شديدا إلى الروح المحافظة ، فأصبح فى النهاية المذهب المسلم باحتوائه على أصول العقيدة الصحيحة .

وكانت المعتزلة فى معالجتها لفكرة الله تهتم قبل كل شىء بإثبات عدالة الله ووحدانيته . فلكى تصان عدالة الله لم يكن بد من أن يبرأ من التسبب فى ضلال

(٩٦) هم فى الأصل الممتنعون عن مبايعة أى واحد من المتنازعين على الخلافة . انظر س . نللينو (R.S.O.) عدد ٧ (١٩١٦ — ١٩١٨) ٤٢٩ — ٤٥٤ ، فى تأويل ذلك الاسم .

الإنسان ، ولم يكن بد من أن يفكر الناس فيه بوصفه عادلا بالضرورة ، وبأنه بحكم عدالته يتجلى للإنسان حتى يعرفه شرائط النجاة ووسائلها . ولكى ينزهوا وحدانية الله من كل شائبة ، لم يكن مندوحة من تنقية الفكرة الخاصة به من التشبيه ، كما لم يكن مفر من تحديد صفاته على طريقة لا تشعر بأى تعدد فى الذات الإلهية .

ولقد غلب مذهب الأشاعرة المعتزلة فى جملة الأمر فى بلاط الخلفاء . وعقيدة الأشاعرة ترى أن الخير والشر من عند الله(٩٧) . وهى تؤمن بأن لله عينين ويدين وفقا للنصوص القرآنية ، ولو أنهم يتحفظون هنا بأنه ليس لدينا وسيلة لتحديد كيفيتها (٩٨) ؛ وبينما يبدى مذهبهم بعض المساهلة اللفظية فى موضوع صفاته ، فإنه يؤمن برأى يخالف وجهة نظر المعتزلة على خط مستقيم(٩٩) — من حيث أهم تطبيق لهذا المذهب — ونعنى بذلك طبيعة « كلام الله » .

وقبيل ٧٣٨ أمر الخليفة هشام (٧٢٤ — ٧٤٣) بقتل جعد بن درهم ، لأنه أخذ بالمبدأ القائل بخلق القرآن(١٠٠) . وفى قريب من نفس ذلك الوقت يلوح يوحنا الدمشقى ، بأن من الخطر اتخاذ هذا الرأى ، وذلك لأن من أخذوا به أصبحوا فى نظر أهل السنة أصحاب العقيدة الصحيحة « رجسا زريا(١٠١) » .

وكان أهل السنة يرون ، أن كلام الله — شأن كل صفاته الأخرى — أزلى ، لا أول له ، أبدى ، لا نهاية له . ومن ثم فإن وحيه لم ينجم فى الزمان تبعا

---

(٩٧) الأشاعرة ، مقالات الإسلاميين ، نشره ه. ريتر (استانبول ١٩٢٩ — ١٩٣٠) جـ ١ ، ص ٢٩١ .

(٩٨) المرجع السابق ص ٢٩٠ ، ٢٩١ * * .

(٩٩) إن تعاليم الفلاسفة الذين تقوم آراؤهم الجوهرية على النظريات الأرسطوية أكثر منها على القرآنية ظلت غير ذات تأثير على تطور العقيدة Dogma الإسلامية * .

(١٠٠) يقال إنه أول من بسط هذه الفكرة . انظر ابن طاهر البغدادى فى « الفرق بين الفرق » المجلد الثانى ترجمة ا . س . هولكين (تل أبيب ١٩٣٥) ص ١٠١ رقم ٥ .

(١٠١) انظر مجلة M.P G. عدد ٩٦ ، ١٣٤١ — ١٣٤٢ . بكر بالمرجع المذكور آنفا جـ ١ ص ٤٣٣ ويقتبس بكر الفقرة ولكن يفوته أن يربطها بمصير جعد .

لعملية خلق محددة ، بل كان موجودا منذ الأزل كله . وإذا طبق هذا المذهب على الوحى الإسلامى ، فإن نتيجته الحتمية أن القرآن غير مخلوق . وقد أدرك المعتزلة من الناحية الأخرى ، أن فكرة قيام ذاتية تصدر عن الله وتلازمه وتتحد فيه ، ولكنها بعد شيء آخر غير الله ، ويفترض فيها الاشتراك معه فى القدم وفى الوجود — معناه عند التحليل النهائى ، ارتباط كائن إلهى آخر بالله ومشاركته إياه .

وعندى أن الحيل الماهرة التى كان المعتزلة يظنون أنهم يدفعون بها عن كلام الله خطر التجسيد ، ليست مقنعة تماما ؛ ولكن لا مراء أنهم هدوا بسجيتهم هداية حسنة ، وأنهم لكى يصونوا فكرة وحدانية الله ، لم يجدوا بدا من القول بخلق كلامه . وكذلك لن يتطرق الريب إلى أن استدلال علماء السنة لم يكن ما فيه من تمويه وانحراف هو العامل فى انتصار وجهة نظرهم . فإن متانة مركز السنة نشأت فى الواقع من أن المؤمنين عامة فى توقيرهم البالغ للقرآن كانوا يطالبون — أو على الأقل — يظاهرون أى تبرير عقلى (Rationalization) لعواطفهم يصون هذا التوقير وإن بلغ ذروة السخافة التى لاتحد والتى ترضى النفوس من ناحية الدين . وكانت حجج المعتزلة الماهرة الخاتلة تقف حجر عثرة فى سبيل التسليم بآرائهم ، بيد أن حجج أهل السنة لم تكن تقل عنها تنطسا وتدقيقا ، كما كانت استنتاجاتهم تحديا مؤذيا للفطنة البشرية . على أن نجاحهم ، لا يعود الفضل فيه مع ذلك إلى رجحان فكرة على أخرى ، وإنما يعود إلى موافقة آرائهم لما كانت تصبو إليه نفس المؤمن الساذج .

وبعد أن تم الفصل فى المعركة بزمن مديد ، لخص الشهرستانى (المتوفى ١١٥٣) حجج المعتزلة فيما يأتى : « نحن نوافقكم على أن البارى تعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام فهو فاعل الكلام فى محل بحيث يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبتم إليه وجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا ، وإن كان قديما ففيه إثبات القديمين ويرجع القول إلى مسألة الصفات ومما يختص بهذه المسألة من الاستحالة أنه لو كان قديما وهو أمر ونهى لزم أن يكون كلاما مع نفسه من غير مأمور

ولا نهي ومن المحال الذي لا يتمارى فيه أن القول بأنا أرسلنا نوحا إلى قومه[١٠٢] ولا نوح ولا قومه إخبار عما ليس كما هو فهو مع استحالته كذب ، ومع كذبه محال وقوله اخلع نعليك[١٠٣] لموسى ولا طور ولا الوادي المقدس طوى خطاب المعدوم والمعدوم كيف يخاطب وكذلك جميع ما فى القرآن من الأوامر والنواهي والأخبار فوجب أن يكون الكلام يحدث عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثا »[١٠٤] .

ويمكن الوصول إلى النتيجة نفسها من نقطة جدلية أخرى قوية لمهاجمة الخصم : « وذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهدا وغايبا لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهى مخلوقة قايمة بمحل حادث إذا وجدها البارى تعالى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت[١٠٥] » .

ولا يكاد أحد يستطيع اليوم أن يقدر إلى أى حد كانت هذه المسألة تستثير اهتمام الناس . وبحسبك أن كل طبقة فى المجتمع أمسكت بطرف فى هذه المجادلة الكلامية . هذا أحد الشعراء يهجو حلقة أخصاء قاضى القضاة أحمد ابن أبى دؤاد (المتوفى ٨٥٤) ، وهو من أكبر القائلين « بخلق القرآن » :

إذا أصحـــابه اصطبحوا بليل   أطالوا الخوض فى خلق القران[١٠٦]

وكان رأى الدولة فى البداية مظاهرا لأهل السنة . فعندما سمع هرون الرشيد (٧٨٦ — ٨٠٩) أن بشرا المريسى كان يرى أن القرآن مخلوق ، « هدده بقتله بطريقة لم يقتل بها أحد قبله » . ومن ثم ظل بشر مختفيا عشرين عاما حتى مات هرون[١٠٧] . على أن المأمون أعلن على الملأ (٨٢٧) قوله

---

(١٠٢) سورة الأعراف الآية : ٥٦ .

(١٠٣) سورة طه الآية : ١٢ .

(١٠٤) ا . جيوم The Summa Philosophiae of al — Shahrastani (لندن ١٩٣٤) ٢٧٩ — ٢٨٠ من الأصل — الترجمة ص ٩٥ وهو كتاب النهاية للشهرستانى .

(١٠٥) المصدر السابق ص ٢٨٨ . الترجمة ص ٩٧ . .

(١٠٦) اقتبسه جولدزيهر فى Muh. Stud ج ٢ ص ٥٨ .

(١٠٧) انظر و . م . باتون فى : أحمد بن حنبل والمحنة (ليدن ١٨٩٧) ص ٤٨ .

بمذهب خلق القرآن . ثم تقدم الخليفة خطوة أخرى فى سنته الأخيرة ٨٣٣ . فأحدث محنة القول بخلق القرآن ، وكان لابد لجميع القضاة والعلماء والمحدثين ، من أن يمتحنوا فمن لم يقل بخلق القرآن عزل ، ولا تقبل شهادته .

وقد أعلن فى لهجة أقل تحايلا من لهجة أهل الكلام من المعتزلة بأن أمير المؤمنين يعبر عما ألم به من عظيم الانزعاج لما أصاب الإسلام من فساد وما حاق به من ضر . . . « فتبين عظيم خطره ، وجليل مايرجع فى الدين من وكفه وضرر ما ينال المسلمون بينهم من القول فى القرآن ، وبخاصة واشتباهه على كثير منهم ، حتى حسن عندهم وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقا ، فيتعرضوا بذلك لدفع خلق الله ، الذى بان به عن خلقه وتفرد بجلالته من اتباع الأشياء كلها بحكمته وإنشائها بقدرته والتقدم عليها بأوليته التى لا يبلغ أولاها ولا يدرك مداها وكان كل شىء دونه خلقا من خلقه ، وحدثا هو المحدث له وإن كان القرآن ناطقا به ودالا عليه وقاطعا للاختلاف فيه ، وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله(١٠٨) . وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال هذه المقالة حظا فى الدين ولا نصيبا من الإيمان واليقين(١٠٩) . »

واستدعى أعظم علماء السنة شأنا إلى حضرة والى العراق وطلب إليهم أن يعلنوا رأيهم فى شأن خلق القرآن . وقد أعلن معظمهم موافقته على الرأى المعروض ؛ وتخلص بعضهم من مغبة الأمر بالإسهاب المنطوى على المكر والمراوغة . ودافع قليل عن آرائهم . وفى حكم الخليفة التالى (المعتصم) أضيف التعذيب والسجن إلى وسائل إقناع الفقهاء المعارضين بخطئهم . وأعدم قليل منهم . على أن المتوكل (٨٤٧ — ٨٦١) ثالث خليفة بعد المأمون ما نشب أن قلب السياسة رأسا على عقب . فألغى المحنة وانضم إلى صفوف السنة . ومهما يكن شأن الدوافع والأسباب المباشرة التى دعته إلى ذلك ، فمن الجلى

---

(١٠٨) المصدر السابق ص ٦٦ — ٦٧ ، اقتباسا عن الطبرى ج ٣ ص ١١١٨ .

(١٠٩) المرجع نفسه ص ٦٨ المجلد الثالث من الطبرى ص ١١٢٠ .

أنه قد اتضح له آنذاك أن جماهير المؤمنين لم يكن من المستطاع استمالتها إلى صف الاعتقاد الجديد وأنه ليس ثمة أى غناء فى إيجاد صدع بين الحاكم والمحكوم لا سبيل إلى رأبه ، ولابد من أن يترامى إن عاجلا أو آجلا إلى مضاعفات سياسية .

وعند ذلك سار الفكر السنى أشواطا بعيدة فى تحصين مركزه الفقهى . وأصبح المفهوم أن كلام الله هو ما بين دفتى الكتاب المطهر . وبذلك تكون النسخة المفردة من القرآن بكل ما حوت من حروف مكونة من الحبر تعد أزلية غير مخلوقة ، وكذلك الشأن فى التلاوة اليومية للقرآن حين تنصب من أفواه المؤمنين . « قالت السلف والحنابلة قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه هو عين كلام الله فيجب أن تكون الكلمات والحروف هى بعينها كلام الله وإذ تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة(١١٠) . » وممن تعرض للمحنة البخارى (المتوفى ٨٧٠) (وهو الذى يلى «صحيحه» القرآن فى قداسته) — وذلك لإصراره على أن القراءة المفردة للقرآن غير مخلوقة(١١١) .

على أن نفس هذه النزعة المتطرفة التى أبداها الفقه السنى تناهت إلى إنتاج صيغ تنطوى على التسامح والتوفيق . فإن الأشعرى اتخذ فى أول الأمر مبدأ يقرر أن الإنسان لا يستطيع أن يتجاوز التصريح ، بأن القرآن هو كلام الله غير المخلوق . فوجب إذن أن لا نتمسك بأن نطق القرآن مخلوق ، ولا أنه غير مخلوق(١١٢) . ولكنه عاد فيما بعد فتراجع إلى رأى المتطرفة .

---

(١١٠) الشهرستانى ص ٣١٣ . الترجمة ص ١٠٤ ، انظر الاقتباس المنقول عن أحمد بن حنبل (المتوفى ٨٥٥) من كتاب السنة مخطوط ونقله ج . شاخت فى كتابه Der Islam mit Ausschluss des Qor-âns (تيوبنجن ١٩٣١) ص ٣٦ — ٣٨ .

(١١١) انظر جولدزيهر Vorlesungen ص ١١٦ وباتون بالمصدر المذكور آنفا ص ٣٤ — ٣٥ .

(١١٢) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٢ .

« فإن قال قائل : أخبرنى ، أتعتقد أن كلام الله فى اللوح المحفوظ ؟ فالجواب هو أن هذا ما نعتقده ، وذلك لأن الله قال : « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ[١١٣] » ، (وإذن فالقرآن فى اللوح المحفوظ) ، وهو فى صدور الذين أوتوا العلم . إذ قال الله : « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم[١١٤] » ، وهو يقرأ باللسان . (قال الله تعالى : « لا تحرك به لسانك لتعجل به[١١٥] ») . فالقرآن مكتوب فى مصاحفنا فى الحقيقة (أعنى ليس على المجاز ولا بوصفه نسخة ولا اقتباسا عن الأصل السماوى) محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة ، متلو بألسنتنا فى الحقيقة ، مسموع لنا فى الحقيقة ، كما قال الله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله[١١٦] » .

ثم جاء الماتُريدى (المتوفى ٩٤٤) المعاصر للأشعرى ، فرأى رأيا أقرب إلى التوفيق بين وجهات النظر المختلفة حيث قال : « إن كلام الله الأبدى لا يمكن أن يسمع[١١٧] . فالنص الذى تحتويه نسخنا من القرآن هو كلام الله ، وكذلك قراءة القرآن فى المسجد ؛ بيد أن الحروف والأصوات نفسها ، إنما هى أشياء مخلوقة[١١٨] » ، ويفصح الطحاوى (المتوفى ٩٣٣) الفقيه المصرى عن نزوع مماثل لهذا إلى التسكين من فورة الخصومة ، حين يقول : « وأيقنوا أنه كلام الله عز وجل بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية . فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر ،

---

(١١٣) سورة البروج الآية : ٢١ — ٢٢ .

(١١٤) سورة العنكبوت الآية : ٤٨ .

(١١٥) سورة القيامة الآية : ١٦ .

(١١٦) سورة التوبة الآية : ٦ ، الإبانة عن أصول الديانة ترجمها عن طبعة القاهرة ١٣٤٨ ص ٣٢ ، و . س . كلاين (نيوهاڤن .Conn ١٩٤٠) ص ٨١ ، انظر أيضا جولدزيهر Vorles ص ١١٦ — ١١٧ . وفى كتاب .Stizungsberichted. Bayer 1940, Heft, 4 PP 26 — 35, Akad.phil—hist, KL., بجمع ا . ريتزل النظريات المتعددة فى طبيعة القرآن من مقالات الأشعرى .

(١١٧) انظر كلاين بالمصدر السابق ذكره المقدمة ص ٣٧ .

(١١٨) انظر جولدزيهر Vorlesungen ص ١١٥ .

فقد كفر وقد ذمه الله تعالى وعابه . وأوعده بسقر حيث قال الله تعالى : (سأصليه صقر[١١٩]) . فلما أوعد الله بسقر لمن قال : (إن هذا إلا قول البشر[١٢٠]) ، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر ولا يشبهه قول البشر[١٢١] » .

والحل الذى رسمه أصحاب السنة فى الإسلام لمسألة خلق القرآن شهادة أخرى تشهد بما أوتيته حالة المؤمنين النفسية من النفوذ الهائل فى تطور العقيدة والنهوض بها . ولا ينبغى أن يسمح لشكل المناقشة التجريدى ، ولا للحاجة الملتوية أن يسترا هذه الحقيقة البسيطة ، وهى أن الجماعة الإسلامية كانت ممتلئة بالرغبة الحارة فى تمجيد الكتاب الذى هو هاديهم ومميزهم على الناس أجمعين ، والتسامى به فوق كل ما يستطيع الخيال الإنسانى أن يتصوره . بهذا المعنى تكون عقيدة القرآن عبارة عن لاهوت عاطفى . وهى تحاول أن تعبر فى ألفاظ منطقية معقولة عن ذلك الشعور بتعالى الوحى وسموه : « إنه لقرآن كريم . فى كتاب مكنون ، لا يمسه إلا المطهرون ، تنزيل من رب العالمين[١٢٢] . »

---

(١١٩) سورة المدثر الآية : ٢٦ .

(١٢٠) سورة المدثر الآية : ٢٥ .

(١٢١) إ . إ . إلدر فى كتاب The Macdonald Presentation Volume (برينستون ١٩٣٣) ص ١٣٤ — ١٣٥ عن مخطوطين (بالقاهرة) لكتاب بيان السنة والجماعة للطحاوى . ثم إن ج . هل (Von Mohamed bis Ghazali) فى الطبعة الثانية — (چينا ١٩٢٣) ص ٤٠ ، يترجم صورة لتلك الفقرة أكثر إيجازا عن مخطوط برلين وفى مطبوع بقازان ١٨٩٣ . (وقد نقلناه عن الطبعة الحلبية الموجودة بدار الكتب . — المترجم) .

(١٢٢) سورة الواقعة الآية : ٧٦ — ٧٩ . جمع الأشاعرة أجزاء فكرتهم « التشبيهية » عن الله فى صورة نظرية دينية وقور ، وهى مثال آخر يثبت نجاح فكرة اللاهيات العاطفية فى الإسلام . انظر فى هذا الصدد ما قاله ر . أوتو عن صفة الله اللاهية المقدسة وما ترتب عليها من نتائج دينية إلهية The Idea of the Holy (لندن ونيويورك ١٩٣٦ ص ٩٤) .

الفصل الرابع

الأساس الديني

التقوى

١

يهدف الإسلام إلى تناول الحياة فى جملتها . وهو يفترض أن هناك مثلا أعلى للحياة لايجوز أن تقضى منها لحظة واحدة من المهد إلى اللحد إلا فى انسجام تام مع قواعد الدين وأصوله التي يجب أن تعد لكل لحظة منها عدتها . من أجل ذلك لا يلبث التمييز بين الأعمال الهامة والتفاصيل غير الهامة فى مجرى الحياة اليومى أن يفقد كثيرا من معناه عندما تعد كل خطوة فريضة فرضتها علينا الشريعة الإلهية . وعند ذلك لا يعود القدسى والدنيوى من الأمور يمثلان ما يقع تحت سلطان الدين وما هو خارج عنه . فالدين لم يترك شقة تكون فيها أعمالنا غير ذات أثر عظيم فى مصيرنا فى العالم الآخر . وربما اختلفت نقائصنا باختلاف أهميتها الخلقية والاجتماعية ، ولكننا لن نجد حولنا شقة حراما لايسيطر عليها الدين . ولم يكلف النبي بإظهار ألوان الصدق الغيبية (الميتافيزيقية) الكبرى وحسب ، بل نيط به أيضا تبيان قواعد السلوك اليومى . ذلك أن الله أراد المؤمنين أن ينظموا جماعتهم على نحو معين ، وأمرهم باتباع شرع معين ، كما اختار لهم طريقا معينا من الحياة . وبذلك فإن المؤمن حين يقبل الإسلام دينا ، إنما يسلم بمجموعة جاهزة من الإجابات المفروضة فرضا عن كل سؤال فى السلوك يحتمل أن يعرض له . وإن المسلم لتتقدس حياته بما يمر به من محن شاقة كريهة ما أطاع الدين ، ويزداد قوة وثقة بأنه على الصراط المستقيم .

والنبي هو المثال المحتذى . فإذا لم يرد فى القرآن نص خاص بأمر معين ، فإن « سنته » أي عمله الشخصي أو العرف الذي كان عليه مجتمعه فى أقدم أيام

الإسلام ، تكون هى المرجع والملاذ ، والعادة أن تسجل سنة محمد فى «حديث» وهو قول صدر عنه أو دار حوله ، يصف مباشرة أو ضمنا عمله وسنته ، أو يحتوى على بيان يمس حالة مجتمعه الراهنة أو القابلة .

وقديما حاول العربى الوثنى أن يقتفى سنة آبائه فى الجاهلية ، وإن كان ذلك إلى حد أدنى كثيرا ، فالآن حلت محل العرف الجاهلى مجموعة السوابق التى وضعها النبى ، أو التقاليد التى أقرها . فكل ما يمكن إثبات ممارسة النبى له ، يقبل بوصفه معيارا يقاس عليه . وقد حدث ذات مرة فى عهد عمر بن عبدالعزيز (٧١٧ — ٧٢٠) أن غلب الشك فى شأن السن التى يبلغ بها الغلام سن الرشد . ولم يحل المشكل إلا عندما عثر بعضهم على حديث فيه خبر غلام منعه النبى من الخدمة العسكرية ، لأنه فى الرابعة عشرة ، ولكنه أجازه عندما أصبح فى الخامسة عشرة[١] .

ولكى يظفر الرأى بإقناع الجماعة ، كان لابد أن يصدر عن النبى . وكان الابتداع والتجديد ، بل حتى التغيير فى أهون الأمور ، يقابل بالإعراض والإهمال إذا أقيم على الاستدلال الشخصى . وكل مبحث لا يمكن إرجاعه إلى عصر النبى ، وكل عرف لا يبيحه مثال زمانه وسوابقه فهو رجس منكر . بل لقد يؤكد البعض أن أولئك الذين تعنيهم فاتحة القرآن بلفظ : « المغضوب عليهم » هم المغضوب عليهم[٢] لإثباتهم البدع وأن « الضالين » هم الذين ضلوا عن السنة[٣] .

وقد أفضى نزوع المسلمين إلى تقديس كل عادة وعرف كانت فى أيام النبى ، سواء منه ما يقوم على الظن أو الواقع — (وهو نزوع كان يهدف بطرائق كثيرة نظرا لضعف الأسس التاريخية إلى إثبات الواقع فى زمان المسجل نفسه

---

(١) انظر مارجوليوث Early Development ص ٩٨ وجولدزيهر Muh Stud ج ٢ ص ١٧ .

(٢) سورة الفاتحة الآية : ٧ .

(٣) جولد زيهر Muh. Stud. ج ٢ ص ٢٤ — ٢٥ .

وإضفاء القداسة عليه) — أفضى ذلك فى القرن الثامن ، إلى الأخذ بالسنة فى حالة الخلاف بينها وبين القرآن . « السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة[٤] » . (تعقيب ٥٠) ، وفى الحق إن هذه القضية لم يتفق عليها بصفة عامة . ويسجل الأشعرى أربعة آراء مختلفة ، لم يؤيد تفوق الكتاب على السنة إلا رأى واحد منها فقط ، على حين ينكر آخر إمكان قيام أى تعارض بين الحجتين[٥] . ويعبر الحنبلى أحمد غلام خليل (المتوفى ٨٨٨) أجود التعبير عن شعور الأتقياء عندما يصرح بأن « السنة هى الأساس الذى تقوم عليه الجماعة . فهم (الأئمة المحتذون) صحابة محمد ، وهم أهل السنة والجماعة . فمن فاته أن يتبعهم ، فقد ضل ووقع فى البدعة . ومن انحرف عن صحابة رسول الله فى أى أمر من أمور الدين فقد كفر . ومن ادعى أن فى الإسلام أمرا لا يكفينا فيه صحابة محمد فقد كذبهم[٦] ، وافترى عليهم زورا وبهتانا . وهو صاحب بدعة ، وهو ضليل مضل ، ويدخل فى الإسلام ما ليس منه . « واعلم رحمك الله أنه ليس فى السنة قياس ، ولا يضرب لها الأمثال ولا يتبع فيها الأهواء[٧] ، وهو التصديق بآثار رسول الله [صلعم] ، بلا كيف ولا شرح ولا يقال لم وكيف والكلام والخصومة والجدال والمرى محدث يقدح الشك فى القلب ، وإن أصاب صاحبه الحق والسنة . . .[٨] » .

وراحت طائفة شتى من العوامل تخفف من التطرف فى الاستمساك بالسنة . فمن الواضح أن الإخلاص المطلق لآثار الماضى كان مثلا أعلى ربما

---

(٤) يحيى بن كثير (المتوفى ٧٣٨) مقتبسا فى الكتاب السابق ﺟ ٤ ص ١٩ .

(٥) المقالات ﺟ ٢ ص ٦٠٨ — ٦٠٩ .

(٦) الأصل يحتوى على كلمة كذبهم وهى فى ما يرى (المؤلف) لا تتناسب والمقام . والواقع أن الكاتب العربى يريد كذبهم (بفتح الذال) أى كذب عليهم (المترجم) .

(٧) أهل الأهواء . انظر التهانوى ، قاموس الألفاظ الفنية (كلكتا ١٨٦٢) ص ١٥٤٣ .

(٨) النص العربى من ل . ماسينيون Recueil de textes inedits (باريس ١٩٢٩) ص ٢١٣ الترجمة الألمانية ، شخت ، السابق ذكرها ص ٤٠ .

جاز للفقهاء أن ينافحوا من أجله ، ولكنه لم يكن مقبولا بحال لدى الناس قاطبة . وربما جاز لنا أن نقول إن عددا وفيرا من السنن كان يجاهد التماسا للتفوق ، فهناك الوثنى من ناحية ، وهناك آداب السلوك الفارسية من ناحية أخرى — وكلها كانت تقدم للناس سوابق تختلف دون مراء عن تلك التى ضربها المؤمنون الأول ، وتبدو أكثر جاذبية لبعض الدوائر . ومع هذا فلم يكن أى من هذين التقليدين من الاكتمال بحيث يحل محل سنة النبي ولو تهيأ الاستعداد العام لعدم الأخذ بها . ولكن سنة النبى لم تكن مع ذلك تشمل كل حادثة يحتمل حدوثها فى المستقبل ، وإن هو شملها فعلا ، فإن كثيرا من الشواهد قد أفلت من ذاكرة صحابته والتابعين الذين خلفوهم .

ولم يكن للمسلم مندوحة إذن من أن يكون كل تفصيل من تفاصيل حياته متضمنا فى السنة النبوية ، وتلك حال استوجبت وضع كثير من الأحاديث . إذ لم يكن بد من تبرير التصرفات والأقضية الحديثة أو محاربتها ، وكان الحديث هو السلاح الوحيد لبلوغ أى من هاتين الغايتين . هذا إلى أن الحديث كان الوسيلة المريحة التى يمكنهم بها أن يدخلوا فى الإسلام المواد اليهودية أو النصرانية التى كانوا يرونها جذابة ومشابهة من الناحية الروحية للعقيدة الإسلامية . وما كان يعسر على المحدث اللبق الخبير أن ينشىء إسنادا مقنعا من رواة يزعم أنهم نقلوا قولا خاصا عن الرسول وتمتد سلسلتهم حتى عصر ذلك المحدث نفسه . ولا يكاد أحد ينكر أن الأتقياء أنفسهم كانوا على أتم استعداد للتقول على النبى ، ما تعلق الأمر بوضع الأحاديث .

ثم إن قدرة محمد كنبي جعلت فى إمكان هؤلاء المحدثين أن يزعموا أنه نطق أشد التكهنات تفصيلا عن أحداث ومسائل ، كان معظمها انحرافات عن السنة الصحيحة والعقيدة السليمة (تعقيب ٥١) ، وقدر لها أن تحير أمته قرونا عديدة بعد مماته . ولم يكن مستبعدا أو غير محتمل أن يصف الحديث إنشاء وفضائل مدن قامت بعد أن فارق النبي هذه الدنيا بزمن مديد . هذا إلى أن نمو قوة الاعتقاد الشعبي بقدرة النبي على المعجزات جعل من الصعب أن يحظى النقد

الموجه إلى أحاديثه الشهيرة بالقبول العام . وبدلا من ذلك أصبح لزاما على النقد الموجه إلى مجموعة الأحاديث الضخمة أن يتركز على الصحة الشكلية للإسناد ، أعنى سلسلة النقلة . فإذا ثبت أن جميع حلقات تلك السلسلة كانوا رجالا ممن عرفوا بالاستقامة وخشية الله وكانوا على الأقل رجالا تهيأ لهم من الاتصال الشخصى ما يمكنهم أن يسمعوا الحديث المبحوث لاحقا عن سابق ، فقد غدا من غير المستطاع إبطاله ، اللهم إلا بمعارضته بحديث آخر يعدله فى قوة سنده وينطوى على مضمون مخالف .

وعلى الرغم من المقادير الضخمة من الأحاديث التى اطرحتها أشد المجموعات كرامة واحتراما ، مثل الصحيحين : صحيح البخارى (المتوفى ٨٧٠) المصنف حسب الموضوعات ؛ وصحيح مسلم (المتوفى ٨٧٥) المرتب حسب أسماء الرواة الذين يلون النبى مباشرة ، فإن الحديث ظل شيئا لا تكاد اليد تصل إلى ضبطه ، يتكون من عدد من المسائل الفرادى لا يبرح يزداد . حتى إذا أصبح معروفا بوجه عام أنه ليس جميع الحديث مما يمكن نسبته حقا إلى رسول الله ، أذيع حديث له يتنبأ فيه بأنه ستنسب إليه بعد وفاته طائفة جمة من الحكم متزايدة على الأيام على نفس الشاكلة التى نحل بها كثير من الأنبياء السابقين كلمات كثيرة ليست لهم فى الحقيقة . فينبغى للمسلمين أن يقابلوا بين أمثال تلك الحكم المأثورة وبين الكتاب . فما طابق الوحى ، فهو للنبى سواء أقاله فعلا أو لم يقله . ومن ثم فإن لفظة «قال رسول الله» لا تكاد تعنى أكثر من : «إنه قول صحيح ، ويقره النبى[٩]» .

وآخرون من النقاد جعلوا من إجماع المؤمنين حكما يفصل فى «صحة الحديث وصدقه» . فإن لقى منهم قبولا عاما فهو صحيح . ذلك أن إجماع المسلمين على أمر من الأمور لن يكون خطأ . وعلى هذه الشاكلة تأخذ فكرة البدعة

---

(٩) انظر جولدزيهر Vorlesungen ص ٤٧ ، Muh. Stud ج ٢ ص ٤٨ — ٤٩ . وعن ذلك الموقف والاتجاه انظر سنيكا فى: "Ad Lucilium" ف ١٦ ص ٧ * . "quicquid benedictum est abullo, meun est" .

فى التحور حتى تتضمن ما حسن من البدع وما ساء . وقد أعلن الشافعى (المتوفى ٨١٩) : «إن البدعة التى تناقض القرآن ، أو سنة من السنن ، أو أثرا[١٠] من الآثار أو الإجماع ، إنما هى بدعة الكفر ؛ فأما البدعة التى ليست خبيثة فى حد ذاتها ولا هى مناقضة لأى مصدر من مصادر الدين المذكورة ، إنما هى بدعة محمودة لا غبار عليها[١١] » .

ولتخفيف ذلك الفيض الطامى من الأحاديث الموضوعة نقلوا عن النبى — فى حديث موضوع — زجرا عن كل وضع من هذا القبيل إذ يقول : « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » . وإن محمدا (ص) ليتنبأ قائلا : « يكون فى آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم[١٢] » .

وكانت هذه التحذيرات فى محلها تماما ، كما كانت غير ذات أثر فى نفس الوقت . إذ أنه كان من المحال من الناحية النظرية إقامة أى رأى فقهى أو أى إصلاح دينى أو دعم أية قضية سياسية ، إلا على دعامة من رأى صدر عن النبى ، فالواقع أن اصطناع الحديث أمر لم يكن منه بد . وما أعجب مشهد أولئك المسلمين وهم يتقاتلون فى معاركهم الروحية بواسطة تبادل أقوال وأسانيد قدموا تاريخها ، وتؤيد الطرفين المتنازعين كليهما . فهم يخيلون الحاضر فى صورة موقف رآه النبى رأى العين وتنبأ به من زمن بعيد . حتى لكأن الرسول يلخص معالم المنازعات المعاصرة ويقضى فيها مقدما برأى . فما حدث اليوم إنما كان بوجه ما ، إعادة تمثيل لمسرحية مثلت أول الأمر فى قلب رسول الله المشفق على أمته .

وكان كل حزب سياسى ينقل أقوالا للنبى تدعم قضيته . فإذا أعد العصاة العدة لخلع الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك (فى ٧٤٤) ، يدور على الألسن قول

---

(١٠) الأثر : تقليد أو حديث يرجع إلى أحد صحابة محمد (صلعم) أو تابعيهم وليس يرجع إلى النبى نفسه .

(١١) جولدزيهر .Muh. Stud جـ ٢ ص ٢٦ .

(١٢) المصدر السابق ص ١٣٢ — ١٣٣ .

للرسول يلوم فيه رجلا على تسميته ابنه باسم الوليد « سميتموه الوليد بأسماء فراعينكم ، ليكونن فى هذه الأمة رجل يقال له الوليد لهو شر على هذه الأمة من فرعون لقومه » . ويضيف مدون الحديث إلى ذلك فى خبث أن الناس ربطوا بين هذا الحديث وبين الوليد بن عبد الملك (٧٠٥ — ٧١٥) حتى خبروا حكم الوليد ابن يزيد بن عبد الملك(١٣) .

وعندما خرج النبي إلى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة . فأبدى على بعض الاعتراض لحرصه على الجهاد . فقال له محمد : «أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى(١٤) ؟ » فهل يستطيع أى متشيع لعلى أن يأمل فى سند أقوى من هذا يظاهر به بطله ودعواه فى خلافة محمد ؟ وعندما اشتدت كراهية الناس للترك فى القرن التاسع حتى باتت كالحمى ، كان مما يريح القلوب أن يسمع الناس نبوءة النبي : « لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار العيون ، حمر الوجوه ، ذلف الأنوف ، كأن وجوههم المجان المطرقة(١٥) . »

من ثم ترون أن المحدث كان يقبض بيديه على مفاتيح التنظيم الصحيح لجميع أوجه النشاط الإنسانى قاطبة ؛ ذلك أن معرفته بالسنة كانت الحارس الساهر على سلامة العقيدة ، وكان الاستناد إليه يجعله أداة لا يستغنى عنها السلطان ، سواء أكان شرعيا أم مغتصبا . وهو خازن الكنوز التى خلفها النبي لأمته ، ومن أهم واجباته رعاية تلك الكنوز — التى لا تبرح بطريقة ما تتزايد بين يديه — والتحقق من أنها تستعمل استعمالا صحيحا . لقد كان عمله عسيرا شاقا بيد أن مجده كان عظيما .

وعندما توفى سفيان بن عيينة (فى ٨١٤) رسم الأصمعى (٨٣١) فى رثائه له صورة كاملة لوظيفة صاحب الحديث وأهميته :

---

(١٣) نفس المصدر ص ١٠٩ — ١١٠ (جولدزيهر .Muh. Stud ج ٢)

(١٤) صحيح البخارى نشره ل . كرهل (ليدن ١٨٦٢ — ١٩٠٨) ج ٣ ص ١٧٧ وثمة صيغة أخرى أخصر فى نفس الكتاب ج ٢ ص ٤٣٦ .

(١٥) المرجع السابق ص ٤٠١ .

فليبك سفيان باغى سنة درست ومستبيت أثارات وآثار
ومبتغى قرب إسناد وموعظة وآفقيون من طار ومن طار
أمست مجالسه وحشا معطلة من قاطنين وحجاج وعمار
من للحديث عن الزهرى حين ثوى أو للأحاديث عن عمرو بن دينار ؟
لم يسمعوا بعده من قال حدثنا الزهرى من أهل بدو أو بأحضار !
لا يهنأ الشامت المسرور مصرعه من مارقين ومن جحاد أقدار
ومن زنادقة جهم يقودهم قودا إلى غضب الرحمن والنار
وملحدين ومرتابين قد خلطوا بسنة الله أهتارا بأهتار(١٦)

٢

لا مراء أن الروح التى كانت تحرك أصحاب الحديث مهما تكن عواطفهم من حيث هم أفراد ، كانت تعمل على تزكية فكرة عامة عن الدين مدارها المظاهر والشكل .

فالله يحتم على المسلمين قدراً بعينه من العبادات . ويرضيه أن يدقق الناس فى تنفيذ تفاصيلها إلى أقصى حد .

فالصلاة التى يجب على كل مسلم أن يؤديها خمس مرات فى اليوم ، ليست جهدا يهدف إلى بلوغ الاتصال الشخصى بالله ، بقدر ما هى مجموعة من المراسم تعبر عن طاعة المسلم وعبادته وقنوته . ويفضل أن تقام هذه الصلاة جماعة مع المؤمنين ، وقد اصطفوا صفوفا جيدة التنظيم وراء إمام . ولا يترك فى الصلاة شىء يقوم به المصلى من تلقاء نفسه . وكل عمل وكل قول فى هذه الصلاة من أول الوضوء الذى يسبقها حتى خاتمتها نفسها ، — منظم أدق تنظيم . والأداء الناقص يبطل الصلاة . وتختلف الصلوات طولا ، فصلاة الصبح ركعتان ، والمغرب ثلاث ، والظهر والعصر والعشاء أربع ، والركعة هى الجزء الرئيسى من

---

(١٦) ابن قتيبة عيون الأخبار ج ٢ ص ١٣٥ — ١٣٦ .

الصلاة[١٧] ، وهى مجموعة متتالية من الصيغ القرآنية فى غالب أمرها ، تنطق بمصاحبة أوضاع مختلفة للجسم (بين قيام وركوع وسجود) .

يقول الغزالى (المتوفى ١١١١) عن السجود[١٨] عندما يصف الصلاة « ثم يهوى المؤمن إلى السجود ، وأما أكمل السجود فليكن أول مايقع منه على الأرض ركبتاه [وبعدهما يداه وبعدهما وجهه] وليكبر عند الهوى "[الله أكبر] ولا يرفع اليد ويقول سبحان ربى الأعلى ثلاثا [ولكنه إذا أراد المزيد فلا بأس إلا أن يكون إماما] [وجسمه منخفض ولكنه لا يرفع يديه فى أى شىء إلا الركوع[١٩]] ويفرق بين ركبتيه [ولكن لا ينبغى المرأة أن تفعل ذلك] ويجافى مرفقيه عن جنبيه ، ويقل بطنه عن فخذه وهو التخوية والمرأة لا تخوى ، ويضع يديه بإزاء منكبيه منشورة الأصابع مضمومتها [(على أنه إذا لم يضم إبهامه فلا بأس عليه) ودون أن يبسط ذراعيه على الأرض كما يفعل الكلب وذلك لأن هذا منهى عنه] . وأنه ينبغى أن يقول « سبحان ربى الأعلى » ثلاثا ولكنه إذا أراد المزيد فلا بأس إلا أن يكون إماما »[٢٠] .

ولقد نشبت بين المسلمين منازعات حادة حول التفاصيل . فإن الأئمة الأول كانوا يعترضون على رفع اليدين فى الصلاة . وكان المدى المضبوط الذى قد يسمح برفع اليدين إليه موضع الخلاف والمناقشة . واحتفظ العرف العام بتلك الحركة

---

(١٧) كتب كالفرلى فى المقدمة التى عقدها لترجمته للجزء الرابع من إحياء علوم الدين للغزالى المنشور تحت اسم العبادة فى الإسلام (مدراس ١٩٢٥) ص ٦ — ١٨ ، يصف بالتفصيل صلاة المسلمين . وهو يبين فى الرسم البيانى الذى أنشأه للصلاة ، والذى يقسمها إلى أربعين جزءا ، أن هذا القسم الرئيسى يشمل الأوجه المرقومة ٣ — ٣٠ .

(١٨) الأوجه ٢١ — ٢٣ فى رسم كالفرلى البيانى .

(١٩) الوجه رقم ١٦ .

(٢٠) انظر كتاب كالفرلى المذكور ص ٧٠ — ٨١ ويترجم شاخت فى كتابه المذكور ص ٢٧ — ٣٥ الفصل الذى عقده الغزالى على الصلاة فى كتاب « الوجيز » (القاهرة ١٣١٧) . وهناك تمثيل بالوصف والصور للصلاة فى : Dictionary of Islam تأليف ت . ب . هيوز (نيويورك ولندن ١٨٨٥) فى « مادة الصلاة » .

القديمة التى احتج عليها كثير من رواة الحديث احتجاجا لم يبرح يفتر ويضعف. وهذا وغيره من الاختلافات مع أنه يبدو أموراً شكلية شغلت أذهان علماء المسلمين رغم قلة أهميتها، لا تستبان صورته الحقة حتى نعلم أن رفع اليدين كان استمراراً لحركة وثنية قديمة كانت تستعمل فى زمن الجاهلية لحمل الآلهة على الاستجابة للعنات أو تقبل النذور والصلوات[٢١].

ويشير عكرمة (المتوفى ٧٢٤) إلى الأهمية الروحية لهذه الإجراءات المحكمة عندما يعبر عن اعتقاده بأن « الوصل (بين العبد وربه) » هو المصدر الذى تشتق منه كلمة الصلاة[٢٢]. وهناك حديث يصور قدرتها على التطهير. إذ يقول: « أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا ما تقول ذلك يبقى فى درنه قالوا لا يبقى منه شيئا قال فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا »[٢٣]. ويناقش الغزالى « الحقائق الجوانية » الست التى « ترفع روحانية الصلاة إلى مرتبة الكمال »[٢٤] بأنها حضور القلب والفهم والاحترام والتوقير والأمل والتواضع. والقلب عند المسلمين ليس مركز الانفعالات والعواطف بل مركز العقل، وهو مستودع أكثر الأفكار عمقا وتغلغلا وأشدها خفاء وأصالة، بل هو الركن الركين الذى تقوم عليه طبيعة الإنسان العقلية[٢٥]. والعائق الذى يحول دون حضور القلب هو «الغفلة»، وهى التى يرى

---

(٢١) انظر جولدزيهر Noldeke- Festschrift (Giessen 1906) ص ٣٢٠ — ٣٢٨.

(٢٢) ل. ماسينيون فى Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane (باريس ١٩٢٢) ص ٢٥٩. وربطه كما هو ظاهر بين الصلاة وبين الصلة من قولك (وصل يصل). والواقع أن الصلاة كلمة آرامية مستعارة.

(٢٣) ا. ج فنسنك Wensinck دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ١٠٣.

(٢٤) المرجع السابق ص ١٠٥.

(٢٥) د. ب. ماكدونالد The Religious Attitude and life in Islam. (شيكاغو ١٩٠٩) ص ٢٢١.

القديس أفرايم أنها الحالة المعهودة فى الفاجر[٢٦] . وفى الإمكان إزالة الأسباب الخارجية للغفلة بسهولة نسبية ؛ ولكن الأسباب الجوانية أشد استعصاء : وهى تقوم فى الحرص على الدنيا وفى الهموم والرغبات . على أن تقليب الفكر فى العالم الآخر مما يقاومها أوقع مقاومة . والحقائق الجوانية تخلع معناها الحق على كل مرحلة من مراحل الصلاة . ولا تكون للسجود الجثمانى أية أهمية إلا بوصفه أسمى درجات الخضوع، ذلك أن أكرم أعضائك ، الذى هو وجهك يمسك بأدنى الأشياء وهو التراب . . . فكلما وضعت نفسك موضع الاتضاع ، فاعلم أنك قد وضعتها فى مكانها اللائق ، وأعدت الفرع إلى الجذع ، فمن التراب خلقت وإليه تعود .

« فعليك عند ذلك أن تجدد فى قلبك تذكر عظمة الله ، وتقول سبحان ربى الأعلى ! وتؤكدها بالتكرار ، وذلك لأن قولها مرة واحدة يكون ذا أثر ضعيف . فإذا تحرك قلبك عند ذاك وهو أمر واضح بين، فاجعل رجاءك ينشد الطمأنينة فى رحمة الله ، فرحمته تسارع بك إلى الضعف والتواضع ، وليس إلى الكبر والغرور »[٢٧] .

قال أبو هريرة (المتوفى ٦٧٧) : « أقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد : فأكثروا من الضراعة »[٢٨] .

وقد بلغ حاتم الأصم (المتوفى ٨٥١/٨٥٢) بالصلاة ذروة الروحانية حين قال : « عندما يجىء وقت الصلاة ، أتوضأ وضوءاً منبسطا وأذهب إلى المكان الذى أريد أن أؤدى فيه الصلاة . وهناك أجلس حتى تستريح أطرافى، ثم أنهض ، والكعبة أمامى ، والصراط تحت قدمى ، والجنة عن يمينى ، والنار عن يسارى ، وملك الموت ورائى ، وأفكر فى أن هذه آخر صلاة لى . ثم أقف مترددا بين

---

(٢٦) انظر اندريا Kyrkohistorisk Arsskrift ف ٢٣ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ص ٥١ ، ٥٩ .

(٢٧) كالفرلى السابق ذكره ص ١١٨ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٥٤ .

الرجاء والخوف . . . (وبعد الفراغ من الصلاة المفروضة) لا أعلم هل تكرم ربى فقبل صلاتى أو لم يقبلها »[٢٩] .

٣

ولم تكن الصلاة تكفى على ذلك مع كونها أشرف وأعلى مراتب العبادة . ولذا يسمح للمؤمن بمناجاة ربه عند نهاية صلاته ، وإن « الدعاء » لأمر مستحب معترف به عندما يشعر المؤمن بالحاجة إلى الزيادة على الصلاة .

ويلوح أن قوما ممن لم يكونوا محترفين للدين فعلا — أو ممن لم يكن الدين فى حياتهم شغلهم الغالب — كانوا لا يتحرجون من التعبير عن إيمانهم تعبيرا مبهما عاما .

وكثيرا ما كانت القصائد الشعرية الأولى المنطوية على شيء من النغمة الدينية ، تعبر فى الواقع عن برنامج سياسى ينطوى شعاره بمحض المصادفة على مسحة من العقيدة . وربما كانت بعض أحاديث الرسول وشذور من القرآن تصاغ شعرا . وإن المؤمن ليعلن طاعته وولاءه أحيانا على صورة لا تخلو من السذاجة .

يقول الجارود بن عمرو ، ولعل ذلك فى ٦٣٠ :

رضينا بدين الله من كل حادث   وبالله والرحمن نرضى به ربا[٣٠]

ويطرق حسان بن ثابت نغمة أكثر مسا للقلوب فى رثائه لبعض من استشهد فى غزوة أحد (٦٢٥) حيث يقول :

---

(٢٩) فنسنك « دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ١٠٥ » كتاب كالقرلى السابق ذكره ص ٥٩ . انظر أيضا ب . كلابشتاين ، Vier turkestanische Heilige (برلين ١٩١٩) ص ٢٦ الذى يترجم الصورة المختلفة قليلا للحديث الذى سجله فريد الدين العطار (المتوفى ١٢٣٠) فى «تذكرة الأولياء» ناشره ر . ا . نيكلسون (ليدن ١٩٠٥ — ١٩٠٧) ج ١ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ . الصراط هو الجسر الضيق الممتد فوق نار جهنم والذى يؤدى إلى الفردوس ، ومنه يسقط المسيء فى لهب الجحيم .

(٣٠) طبقات ابن سعد ج ٥ ص ٤٠٨ انظر أ . أ . فروخ Das Bild des Fruhislam in der Arabischen Poesie (ليبزج ١٩٣٧) ص ٢١ .

فقلت لها إن الشهادة راحة ورضوان رب يا أمام غفور[٣١]

وكثيرا ما كانت العقائد الأساسية تلخص فى ثوب شعرى :

شق له من اسمه كى يجله فذو العرش محمود وهذا محمد
نبى أتانا بعد يأس وفترة من الرسل والأوثان فى الأرض تعبد
فأمسى سراجا مستنيرا وهاديا يلوح كما لاح الصقيل المهند
وأنذرنا نارا وبشر جنة وعلمنا الإسلام فالله نحمد
وأنت إله الحق ربى وخالقى بذلك ما عمرت فى الناس أشهد
لك الخلق والنعماء والأمر كله فإياك نستهدى وإياك نعبد[٣٢]
لأن ثواب الله كل موحد جنان من الفردوس فيها يخلد[٣٣]

وقد وفق عبد الله بن رواحة (المتوفى ٦٢٩) ، إلى عبارة شديدة يعبر بها عن صراع لابد أنه كان كثير الحدوث فى تلك الأيام الباكرة :

يا نفس ألا أراك تكرهين الجنة أحلف بالله لتنزلنه
طائعة أو لتكرهنه[٣٤]

وحياة التقى تهددها الأبالسة المعادية له . فعندما مات سعد بن عبادة (فى ٦٣٦) ، سمعت الجن وهى تقول :

قتلنا سيد الخزر ج سعد بن عبادة
رميناه بسهمين فلم نخطِ فؤاده[٣٥]

وقد ظلت علاقة الأعراب بالله علاقة لا تنطوى على أى اهتمام بالاعتبارات الإلهية (اللاهوتية) . ألا ترى إلى سليمان بن عبد الملك (٧١٥ — ٧١٧)

---

(٣١) الديوان قصيدة ٣٨ البيت ٣ . انظر فروخ المذكور ص ٢٩ .

(٣٢) الشطر الثانى من البيت ينقل إلينا من سورة الفاتحة الآية : ٤ .

(٣٣) ديوان حسان قصيدة ١٥٤ أبيات ١ — ٨ . والقصيدة ٩١ تشبه هذه قليلا ولكنها أقصر .

(٣٤) طبقات ابن سعد السابق ذكره ج ٣ ص ٨٢ . (والأبيات واردة على نحو أصح وأتم فى سيرة ابن هشام فى الكلام على غزوة مؤتة — المراجع) .

(٣٥) المرجع السابق ص ١٤٥ .

كيف أضحكته صلاة أحد الأعراب فى سنة من سنوات الجدب حيث كان يقول :

رب العباد مالنا وما لـكا قد كنت تسقينا فما بدا لـكا
أنزل علينا الغيث لا أبا لـكا(٣٦)

وأصبحت مصائر الغابرين من أبطال العقيدة موضع اهتمام الناس ومثار عواطفهم . فإن فيضا من الأساطير كان يغذى خيالهم ، فيجعله يتقبل كل تفصيل يتصل بسير الأنبياء السالفين . وكان المؤمن الساذج يقتنع اقتناعا قويا بكل خبر دينى متى علم أن النخبة الممتازة من القدماء كانت تردده وتعتقده .

يسجل المسعودى هذه الأبيات التى قالها آدم نفسه عندما بلغه أن قابيل قد ذبح أخاه هابيل :

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الأرض مغبر قبيح
لجاورنا عدو ليس ينسى لعين ما يموت فنستريح
وقتل قاين هابيل ظلما فوا أسفا على الوجه المليح
أرى طول الحياة على غما وما أنا من حياتى مستريح

فأجابه الشيطان بقوله :

تنح عن البلاد وساكنيها فقد فى الأرض ضاق بك الفسيح
وكنت وزوجك الحواء فيها وآدم من أذى الدنيا مريح
فما زالت مكائد لى ومكرى إلى أن فاتك الثمن الربيح
فلولا رحمة الجبار أضحى بكفك من جنان الخلد ريح(٣٧)

وكانت الدولة تناهض الأساطير ولا تشجع موضوعاتها ، ولكن تقوى العامة أبت فى كل العصور إلا أن تحبوها بالرعاية والاهتمام ، وخاصة منها

---

(٣٦) الكامل للمبرد ، نشره و . رايت (ليبزج ١٨٦٤ — ١٨٩٢) ص ٥٦٢ . واطلب أمثال تلك العبارات عند جولدزيهر فى Muh. Stud. جـ ١ ص٨٨ . وتذكرنا صلاة الأعرابى بصلاة الاستسقاء التى كان الشعب يقيمها فى آثينا للإله زيوس ، وهى التى نقلها ماركوس أوريليوس فى Commentationes ف ٥ ص ٧ .

(٣٧) مروج الذهب للمسعودى (باريس ١٨٦١ — ١٨٧٧) جـ ١ ص ٦٥ — ٦٦ . ولم تترجم من قصيدة آدم ههنا إلا الأبيات ١ ، ٤ ، ٥ ، ٧ .

ما ينطوى على النواحى التهذيبية الغثة المبتذلة نوعا ما ، ومايعرضها على الأنظار فى صورة عرض فاتن لشخصيات الأولياء .

وفى قريب من نهاية القرن السابع ، تسربت إلى قصائد الغزل بعض طرائق التعبير الدينى ، وربما نفذ إليها أيضا قدر معين من الشعور الدينى فاستعمل الشعراء معانى « الإثم واللعنة الأبدية » لكى يلينوا قلب من يحبون ويصرفوهن عن القسوة . فتنذر السيدة الحسناء بأنها ستأثم وترتكب قتل النفس إذا هى واصلت جفاءها وتمنعها ، وأن الله سينزل بها ماتستحق من جزاء وفاق .

تقين الله فى رقى واخشى ۝ عقوبة أمرنا لا تقتلينا[٣٨]

فالله وحده هو الذى قضى على المحبين بأن يحبوا[٣٩] . ويطلب من الفتاة أن تعتق الشاعر أو أن تكون كريمة — فإنه (تعالى) كريم واسع المغفرة .

فديتك أطلق حبلى وجودى ۝ فإن الله ذو عفو غفور[٤٠]

ثم إن الشاعر يبتهل إلى الله أن يمنحه الصبر ، والتجلد فابن أبى ربيعة يقول :

يا رب إنى قد شغفت بهم ۝ أعقب فؤادى منهمو صبرا[٤١]

وجميل يقول :

إلى الله أشكو لا إلى الناس حبها ۝ ولا بد من شكوى حبيب يروع
ألا تتقين الله فيمن قتلته ۝ فأمسى إليكم خاشعا يتضرع
فيا رب حببنى إليها وأعطنى ۝ المودة منها أنت تعطى وتمنع[٤٢]

---

(٣٨) ابن قيس الرقيات نشره ن. رودوكاناكس Rhodokanakis بمجلة S.B.W.A المجلد ١٤٤ (١٩٠٢) A.B.H. ١٥٠ قصيدة ٥٢ البيت ٤ .

(٣٩) مثل عمر بن أبى ربيعة : نشره ب . شوارتز (ليبزيج ١٩٠١ — ١٩٠٩) قصيدة ١٠٦ البيت ٩ .

(٤٠) عمر قصيدة ٤٠ البيت ٥ .

(٤١) عمر قصيدة ٣٨ البيت ١٢ .

(٤٢) جميل نشره جبريلى مجلة R.S.O. عدد ١٧ (١٩٣٨) ص ١٤٦ — ٤٧ ، قصيدة ٧٣ بيت ٤ ، ٥ ، ١١ .

وليس هناك قصائد كثيرة تبلغ هذه المرتبة من الجد فى ضراعتها إلى القوى القاهر . فما أكثر ما تلمس فى القصيدة لمسة خفة ومراح — بل أكثر من لمسة — فى استعمال الكلمات والخواطر المقدسة . فهذا عمر ابن أبى ربيعة (المتوفى ١٧٩) يستعمل صيغة من صيغ الصلاة فى مخاطبته حبيبته :

ألا يا من أحب بكل نفسي ومن هو من جميع الناس حسبي
ومن يظلم فأغفره جميعا ومن هو لا يهم بغفر ذنبي(٤٣)

ويتضح التلاعب الوقح بالمقدسات من الأشياء ، عندما يصيح كثير عزة :

ولا تيأسا أن يمحو الله عنكما ذنوبا إذا صليتما حيث صلت(٤٤)

وإن رؤية المحبوبة لهى الفردوس للشاعر(٤٥) . فكثير يهتف قائلا :

منعمة لم تلق بؤس معيشة هى الخلد فى الدنيا لمن يستفيدها

ويقول :

هي الخلد ما دامت لأهلك جارة وهل دام فى الدنيا لنفس خلودها(٤٦)

وهذا شاعر آخر مجهول يصيح :

يا زين من ولدت حواء من ولد لولاك لم تحسن الدنيا ولم تطب
أنت التى من أراه الله صورتها نال الخلود فلم يهرم ولم يشب(٤٧)

وكانت ميول ذلك العصر تشجع الخفة والتقوى جميعا . فهى تسمح للاتجاهين بالامتزاج ، وكان الانتقال الفجائى من أحدهما إلى الآخر كثير الحدوث ، دون أن يدل بالضرورة على قيام نزاع مرير فى قلب الشاعر . ذلك أن أسلوب

---

(٤٣) قصيدة ٣٤٣ البيتان ١ ، ٢ ؛ وصحة هذه الأبيات لا تبرأ من الشبهات .

(٤٤) ديوان كثير ، نشره ه . بيريس (الجزائر ١٩٢٨ — ١٩٣٠) قصيدة ٤ البيت ٣ .

(٤٥) ديوان عمر قصيدة ١٢١ البيت ٥ .

(٤٦) اللعب فى كلمة « الخلد » « الأبدية والجنة » والخلود (الأبدية) مما لم يستطع الكاتب أداءه بالإنجليزية ، (كثير قصيدة ٨ : البيتان ٧ ، ٨) .

(٤٧) لشاعر مجهول نقله عيون الأخبار ج ٤ ص ٢٩ .

الإسلام يضفى صبغته على كل فيض لعواطف الشاعر وأفكاره ، وإن ظلت الروح الدنيوية كامنة كمونا خفيفا .

ويقول وضاح اليمن (الذى اشتهر حوالى ٧٠٠) فى قصيدة غزلية :

إذا قلت يوما نولينى تبسمت   وقالت معاذ الله من فعل ما حرم
فما نولت حتى تضرعت عندها   وأعلمتها ما رخص الله فى اللمم(٤٨)

بيد أن حالة وضاح هذه تتغير تماما فى قصيدة أخرى :

مالك وضاح دائم الغزل   ألست تخشى تقارب الأجل
صل لذى العرش واتخذ قدما   تنجيك يوم العثار والزلل
ياموت ما إن تزال معترضا   لآمل دون منتهى الأمل
لو كان من فر منك منفلتا   إذاً لأسرعت رحلة الجمل
لكن كفيك نال طولهما   ما كل عنه نجائب الإبل
لولا حذارى من الحتوف فقد   أصبحت من خوفها على وجل
لكنت للقلب فى الهوى تبعا   إن هواه دبائب الحجل(٤٩)

وكان أصحاب الفرق وبخاصة الخوارج قد أفلحوا عند ذلك فى تنقية العواطف الدينية وتعميقها . أما الخوارج الذين كانوا يحبون أن يسموا أنفسهم «بالشراة» ، أى الذين باعوا أنفسهم فى سبيل الله ، والذين عدتهم الدولة عصاة وأخذت تتعقبهم ، على أنهم أعداء المجتمع ، — فقد دفعهم ضرب من التقوى عاطفى قاتم إلى حد ما ، كالذى كان فى صدر الإسلام ، إلى اقتراف أبشع الجرائم ضد كل من خالفهم فى الرأى ، وإلى استمراء رغبة حارة فى أن يموتوا ميتة الشهداء . كانوا قوما يعيشون فى ظل تلك النهاية القاتمة التى كانوا لا يخافونها بل يرحبون بها .

هذا قطرى بن الفجاءة (المتوفى ٦٩٨ أو ٦٩٩) ، وهو من رؤسائهم ومن فحول الشعراء يمجد قتل الخوارج للخليفة على (٦٥٦ — ٦٦١) بقوله :

---

(٤٨) الأغانى (الطبعة الثالثة) ج ٦ ص ٢٢٨ .

(٤٩) المصدر السابق ص ٢٢٩ — ٢٣٠ (الأبيات ١ — ٥ ، ٧ ، ٨) .

يا ضربة من تقى ما أراد بها إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إنى لأذكره يوما فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا(٥٠)

وإلى القارئ أيضا كيف حرض معاذ بن جوين بن حصين رفاقه قبل خوض إحدى المعارك :

ألا أيها الشارون قد حان لامرئ شرى نفسه لله أن يترحلا
أقمتم بدار الخاطئين جهالة وكل امرئ منكم يصاد ليقتلا
فشدوا على القوم العداة فإنها أقامتكم للذبح رأيا مضللا
ألا فاقصدوا يا قوم للغاية التى إذا ذكرت كانت أبر وأعدلا
فياليتنى فيكم على ظهر سابح شديد القصيرى دارعا غير أعزلا
فياليتنى فيكم أعادى عدوكم فيسقينى كأس المنية أولا
يعز على أن تخافوا وتطردوا ولما أجرد فى المخلين منصلا(٥١)

ويلوح أن تقوى الشيعة كانت إلى حد ما أكثر اتجاها إلى العقيدة والاعتقاد ، ولذا كانت النغمة العاطفية التى خلفوها ضعيفة غير جلية . وإن احتجاجاتهم على الخلفاء الذين حرموا العلويين من حقهم فى الخلافة(٥٢) ، لتشغل هى والمناقشات النظرية البحتة ، شطراً ضخما من آرائهم فى الدين(٥٣) . على أن التعلق المذهبى بآل بيت الرسول كان ينطوى فى بعض الأحايين على شعور حار من الإخلاص الشخصى لأفراده ، السالفين منهم والراهنين ، تولدت عنه نغمة جديدة فى الشعر العربى .

---

(٥٠) المسعودى فى مروج الذهب الرابع ص ٤٣٥ (الشعر فى نص المسعودى لعمران ابن حطان الرقاشى — المراجع) .

(٥١) المخلون معناها الحرفى الزنادقة المدنسون للمقدسات ؛ تاريخ الطبرى ج ٢ ص ٣٦ عام ٤٣ هـ الأبيات ١ — ٧ .

(٥٢) كقصائد كثير ٧٦ — ٧٩ .

(٥٣) كقصيدة كثير رقم ١٥٠ والكثير من أشعار الكميت (المتوفى ٧٤٣) المسماة بالهاشميات والتى نشرها وترجمها ج . هوروفتز (ليدن ١٩٠٤) .

فعندما سمع السيد الحميرى (المتوفى ٧٨٩) بأن النبى سمح لحفيديه الحسن والحسين بأن يعلوا ظهره قال هذه الأبيات فى أسلوب الأسطورة الشعبية البسيط:

أتى حسن والحسين النبى   وقد جلسا حجره يلعبان
ففداهما ثم حياهما   وكانا لديه بذاك المكان
فراحا وتحتهما عاتقاه   فنعم المطية والراكبان
وليدان أمهما برة   حصان مطهرة للحصان
وشيخهما ابن أبى طالب   فنعم الوليدان والوالدان
خليلى لا ترجيا واعلما   بأن الهدى غير ما تزعمان
وإن عمى الشك بعد اليقين   وضعف البصيرة بعد العيان
ضلال فلا تلججا فيهما   فبئست لعمركما الخصلتان[٥٤]

وكان من نتائج جيشان الشعور الدينى الذى تتسم به الفترة التى أعقبت قيام الدولة العباسية ، أن ثبتت للدين مكانته كموضوع ثابت من موضوعات القصيد الشعرى . فلقد أصبح كل امرىء عند ذاك لا يستغنى زاده الروحى بأى حال عن قدر وإن قل من الورع والتقوى ، بل إن الذين كانت تخالجهم بعض نزعات التشكك كانوا شديدى العناية بالمسائل الدينية من حيث هى مسائل دينية . وإذا فلا عجب أن نجد أبا العتاهية (المتوفى ٨٢٨) ، الذى يدين له الشعر الدينى العربى بأول مجموعة كبيرة من « الزهديات » ، يتهم ببعض الانحراف عن جادة الدين الصحيح[٥٥] . وإن أشعاره السهلة المطبوعة لتنطق بما كان يدور فى خلد كثير من المؤمنين الذين لا يفصحون عن ذات أنفسهم .

ألا إنما التقوى هى العز والكرم   وحبك للدنيا هو الفقر والعدم
وليس على عبد تقى نقيصة   إذا صحح التقوى وإن حاك أوحجم[٥٦]

---

(٥٤) الأغانى الطبعة الثالثة ، الجزء السابع ص ٢٥٩ الأبيات ١ — ٨ .

(٥٥) انظر مقال ج ڤاچدا بمجلة RSO عدد ١٧ (١٩٣٨) ص ٢١٥ — ٢٢٠ ؛ وبذل أبو العتاهية جهودا عظيمة لدفع التهمة عنه .

(٥٦) الأغانى الطبعة الثالثة ح ٤ ص ٥ .

وهذا الطراز من الشعر شديد الكلف باستخلاص العظات الأخلاقية :

ما انتفع المرء بمثل عقله   وخير ذخر المرء حسن فعله
إن الشباب والفراغ والجدة   مفسدة للمرء أى مفسدة
لكل إنسان طبيعتان   خير وشر وهما ضدان
الفقر فيما جاوز الكفافا   من اتقى الله رجا وخافا(٥٧)

٤

كان المؤمن يتوجه إلى ربه بدافع من شعوره باعتماده على رحمته اعتماد من لا معين له غيره ، وشعوره بخطاياه شعورا يقلقه ويقض مضجعه . نعم إن الله القادر على كل شيء ، قد شرع لعباده شرعا محدودا ، وفرض عليهم شعائر معينة ، وأشار إلى أن العبد الطائع يستطيع أن يعتمد على فضله فى يوم الفصل العظيم . بيد أن الضمير الحساس كان يدرك احتمال عدم تحقق ذلك الوعد الموعود .

فإذا أعوزت الإنسانية الوسائل ، فإن إرادة الله ورضاه الذى لا يسبر غوره ، هى فى النهاية الفيصل الذى يبت فى مسألة الخلاص الحاسمة . ولم يكن ثمة شيء يستطيع به المؤمن أن يقتسر غفران الله ، بل وأكثر من ذلك أن تهاونه لحظة واحدة قد يذهب بفضل عمر قضى بأكمله فى خشية الله . فلابد للمؤمن من أن يأخذ حذره فى يقظته ومنامه على السواء . فلا يجوز للعبد أن يحول بصره مرة واحدة عن « الساعة » و « القصاص » الذى ينتظره إن زلت قدمه .

---

(٥٧) من أرجوزة أبى العتاهية : أغانى ٤ ص ٣٦ — ٣٧ . أما القصيدة الأخلاقية التى ألفها الزنديق صالح بن عبد القدوس ، الذى أعدم فى ٧٨٣ ، فهى على مستوى أعلى قليلا ، وقد نشرها وكتب مقدمتها جولدزيهر فى Transactions of the ninth International Congress of Orientalists عدد ٢ (لندن ١٨٩٣) ص ١٠٤ — ١٢٩ وفى العدد ٦٠ من مجلة JAOS ١٩٤٠ ، ص ٢٣ — ٢٩ .

يحاول كاتب هذه السطور أن يقوم بدراسة لتطورات الشعر الدينى العربى من نقطة مناسبة أخرى مخالفة لهذه وأفضل منها .

الحيـاة محنة وتجربة مخيفة ، وليس من سبيل لمواجهتها إلا الاستسـلام القاتم المطلق .

والله فرض الصلاة على عباده فأظهرهم بذلك على نوع العبادة الذى يؤثر . واضح أن نوافل الصلوات موضـع رضاه . وقد تنقص الله فى كتابه الـكريم باهج هذه الدنيا وقيمها — فـكلما قلل المرء من نصيبه منها زاد حظه من رضا لمولى عن إخلاصه . على هذا النحو انصرفت فئة قليلة من الأتقياء حقا ، لـكنها قوية الشوكة على مر الزمان ، فئة لم ينتظمها سمط واحد ، بل كان يهديها لى نفس النتائج صنف متماثل من الدوافع ، انصرفت هذه الفئة القليلة عن عادة الأصول المتزنة التى وضعها النبى . تلك الأصول التى كان من شأنها الموازنة لسليمة بين العمل لهذه الدنيا والعمل للآخرة ، ولـكن هذه الفئة القليلة لم ترد ن تأخذ بنصيبها من جزاء هذه الدنيا الملوث للنفوس ، وأعرضت عن تـكاليفها خوف الفتنة والغواية .

وكانت نزعة الزهد التى رانت على الشرق الأدنى فى العصر المسيحى ، ومن بل العصر المسيحى ، قد استولت على عقول الأتقياء الذين أجبروا أجسامهم تى أنهكها الصوم على إحياء الليل بالصلاة وتلاوة القرآن ، والعكوف المتهوس لى الندامة والخشية ، وعلى أضرب من التقشف ، لو اطلع عليها رجل من وساط أتباع الرسول العاديين لتملـكه العجب . وقد أفضت وصاة النبى المضادة لعزوبة — ولعل مردها هو المسيحية النسطورية — إلى إخراج تلك العزوبة ن عداد المثل العليا للزهد ، فضلا عن أن المجتمع لم يكن على استعداد للنظر عين الرضا إلى تطور الرهبانية النظامية على أسس مسيحية . وكان الذين ملأتهم خشية الله رهبة يدخلون معاركهم الروحية فرادى أو فى جماعات صغيرة وغير سمية ، بل لو فرض — كما حدث منذ القرن الثانى عشر فما تلاه — أن تبلرت لك الجماعات المـكونة من أستاذ وتلاميذه ، فى « طرق » نظامية ، فما كانت لعهود المـأخوذة على أعضائها بالغة قط من الصرامة والحزم مبلغ العهود لمـأخوذة على الرهبان المسيحيين .

وكان طراز التقوى الذى تضطرم به روح المتعبد المسلم ، استمرارا مباشرا لذلك الوجدان الذى أجادت براعة القديس باسيل وصفه حيث قال : « لحياة الزهد هدف واحد ، هو خلاص النفس ، ومن ثم فمن الضرورى أن نقرن الخوف — بوصفه وصية من الوصايا الإلهية — بكل ما من شأنه أن يؤدى بنا إلى نفس ذلك الهدف . ذلك لأن وصايا الله نفسها ليس لها من غرض إلا أن ينجو بها من يتبعها(٥٨) » .

ويصرح الحسن البصرى (المتوفى ٧٢٨) بأن « الخوف والرجاء مطيتا المؤمن » ، ولكن — « ينبغى أن يكون الخوف أغلب على الرجاء ، فإن الرجاء إذا غلب الخوف فسد القلب(٥٩) » ، وبالمثل كان القديس باسيل يعتقد « أن الرياضة عند أولئك الذين دخلوا لتوهم حظيرة التقوى ، تكون أجدى إن هى قامت على الخوف ، وذلك بناء على نصيحة سليمان أحكم الحكماء حين قال : « إن مخافة الرب هى أول الحكمة (سفر الأمثال ١ : ٧)(٦٠) » .

وقد يشعر بعضهم أن الكفاح فى سبيل الخلاص يجب أن يتم فى عزلة عن العالم ، على أن بعضهم الآخر يعلقون خير آمالهم على العمل الصالح ، ولذا يعيشون بين الجماعة . ومهما يكن الحال فالضحك والمراح أمور يجب تجنبها . فقد روى عن الحسن البصرى أنه لم يضحك مرة واحدة فى مدى ثلاثين عاما(٦١) . والبكاء مستحب . فالباكى الأبيل Abila عند الكنيسة السريانية يقابله البكاء عند المسلمين . ويحض عبد الواحد بن زيد (المتوفى ٧٩٣) إخوانه فى الزهد قائلا : « يا إخوتاه ألا تبكون شوقا إلى الله عز وجل ؟ ألا إنه من بكى شوقا إلى سيده لم يحرمه النظر إليه . يا إخوتاه ألا تبكون خوفا من النار ؟ ألا إنه

---

(٥٨) و . ك . ل . كلارك . The Ascetic Works of Saint Basil (لندن ١٩٢٥) ص ١٤١ .

(٥٩) اقتبسه هـ . ريتار فى مجلة Islam عدد ٢١ (١٩٣٣) ص ١٤ .

(٦٠) كلارك بالمرجع السالف ص ١٥٨ .

(٦١) الفصل ١٧ من St. Basil's Longer Rules ، مقتبسا فى كتاب كلارك المذكور ص ١٨٠ — ١٨١ ، يحض على أنه « ينبغى أيضا الامتناع عن الضحك » .

من بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها . يا إخوتاه ألا تبكون خوفا من شدة العطش يوم القيامة ؟ يا إخوتاه ألا تبكون[٦٢] ؟ ! » ، وتلك شعوانة وهى من أوائل النساء الزاهدات — تجيب عندما حذرها أصدقاؤها بأنها قد تفقد بصرها من كثرة البكاء : « ألا إن العمى فى هذه الدنيا من كثرة البكاء أحب إلى من العمى فى الآخرة بنار جهنم » . وكان من عادتها أيضا أن تقول : « فليرث من لا يستطيع البكاء لمن يبكون ، فإن من يبكى ، إنما يبكى لأنه يعرف نفسه وذنوبه والمصير الذى هو صائر إليه[٦٣] » . وكان القديس إفرايم موضع الإعجاب الكثير لقدرته على البكاء . « وكما أن التنفس عند الناس كافة عملية طبيعية مستمرة ، فكذلك كان البكاء عند إفرايم سليقة وطبعا . فما من ليل ولا نهار ، وما من ساعة ولا لحظة مهما قصرت إلا كانت فيها عيناه يقظتين تفيضان بالدمع ، إذ ينعى ما يرتكبه هو من الزلات والحماقات تارة وما ترتكبه البشرية منها تارة أخرى[٦٤] » .

والصمت مستحب . « يورث الصمت صاحبه ضروبا فمنها حسن لباس الصمت وإظهار الهيبة له وزوال قبح الألفاظ عنه ونعمته بحادث ما شكر الله وحسن ثنائه وما يضمر عليه وقلة بوادره لأن فكرة الصامت بين يدى كلامه فإن كان صوابا تكلم وإن كان خطأ صرفه إلى ما سواه فتزول عنه العيوب . وتسكن إليه القلوب فقوله مسموع وأمره متبوع فعظمه العالم وهابه الجاهل عظمه العالم لما قيل عنه وهابه الجاهل لما يرى منه ، فإن تكلم العالم بين يديه قبله

---

(٦٢) ماسينيون فى كتابه Recueil ص ٥ وقد ترجمت بداية الموضوع السيدة م . سميث فى كتابها Studies in Early Mysticism (لندن ١٩٣١) ص ١٥٧ ، انظر أيضا كتاب شاخت المذكور ص ٨٩ .

(٦٣) م . سميث فى كتابها Rabia رابعة الزاهدة وزميلاتها القديسات فى الإسلام (كمبريدج ١٩٢٨) ص ١٤٥ — ١٤٦ .

(٦٤) سمث Early Mysticism ص ١٥٦ — ١٥٧ نقلا عن Ephraim the Syrian, Life and Writings ترجمة هـ . برجز . چ . ب . موريس (أكسفورد ١٨٩٨) ص ١٢٦ .

وإن تكلم الجاهل جهله [٦٥] » . ومهما يكن من شيء فإن : « الصمت أسلم والكلام أفضل عند الله تعالى إذا أريد به وجهه وقصد فيه مع الإصابة [٦٦] » . وفى هذا الوجه يتبع المحاسبي (المتوفى ٨٥٧) سنة النبي الذى قيل إنه نهى أنس بن مالك عن الصمت الدائم دافعا بأنه من الخير أن يحض الناس على عيش الفضيلة ونبذ الذنوب بدلا من الامتناع عن التحدث إليهم [٦٧] . وغنى عن البيان أن الصمت بوصفه رياضة تعبدية يرجع إلى العصور القديمة السابقة على النصرانية .

وفضلا عن الصمت والتواضع وتذكر الله ، فإن الفقر خير معوان على بلوغ الخلاص . فمتاع الدنيا فيه الهلكة . « بئس الرفيقان الدينار والدرهم لا ينفعانك حتى يفارقاك » [٦٨] . وليس المرغوب فيه هو الفقر قدر ما هو التحرر من الشره ، وتجنب الغوايات الملازمة للثراء . فالرجل الغنى مرتبط بهذا العالم بحبال أقوى من تلك التى يرتبط بها الفقير . فأخذك بنصيب من هذه الدنيا أمر قد يستتبع إحداق الخطر بنصيبك فى العالم الآخر . ويمثل النبي وهو يقول: « يا معشر الفقراء ألا يسركم أن فقراء المسلمين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بخمسمائة عام » [٦٩] . وعن بعض الصحابة رضى الله عنهم : « تابعنا الأعمال كلها فلم نر أبلغ فى أمر الآخرة من زهد فى الدنيا » [٧٠] . وكذلك أيضا قال القديس أفرايم :

---

(٦٥) المحاسبي (المتوفى ٨٥٧) فى كتاب الزهد الورقة ٣ ا ، اقتبسته م . سميث فى An Early Mystic of Bagdad (لندن ١٩٣٥) ص ١٦٥ .

(٦٦) الكتاب السابق ص ٥٥ . (عثر المترجم على هذا النص فى مخطوط كتاب المسائل فى أعمال القلوب والجوارح للمحاسبي ورقة ١٣١ وجه — المترجم)

(٦٧) جولدزيهر فى مجلة Revue de L'histoire des Religions عدد ٣٧ (١٨٩٨) ص ٣٢٠ .

(٦٨) الحسن البصرى فى اقتباس عنه لريتار فى الموضع السابق ص ٢٤ .

(٦٩) نقله جولد زيهر فى Muh. Stud جـ ٢ ص ٣٨٥ .

(٧٠) أبو طالب المكى فى كتاب قوت القلوب (القاهرة فى ١٣١٠) جـ ١ ص ٢٤٣ .

وا أسفاه لك يا دنيا ! فلكم أنت محبوبة !
محاسنك كثيرة متعددة ألوانها ، بيد أنها ليست باقية .
ذلك أنك لست إلا حلما لا وجود له فى الحقيقة ،
لأتخلين عنك منذ اليوم ، أيتها الدنيا الخبيثة .
الويل لمن يحبك يا دنيا ،
فهو واقع فى الشراك والشباك التى تنصبينها له . . .
مضيع حياته دون أن يستحوذ عليك .
لأتخلين عنك منذ اليوم ، أيتها الدنيا الخبيثة !(٧١) .

ويروى عن أبى بكر أول خليفة للمسلمين (٦٣٢ — ٦٣٤) أنه قال : « إن دنيانا فانية ، وما حياتنا فيها إلا عارية ، وأنفاسنا معدودة وتهاوننا جلى واضح » . ويفسر الهجويرى (المتوفى فى الراجح بعد ١٠٧٢)(٧٢) قوله هذا بأن « معناه أن الدنيا أهون شأنا من أن تشغل فكرنا ؛ وذلك أنك كلما شغلت نفسك بما هو هالك ، عميت عما هو خالد ، إن أولياء الله يديرون ظهورهم للدنيا ويديرونها كذلك للجسد الذى يحجب ما بينهم وبين الله جلت قدرته ، وإنهم ليأبون أن يتصرفوا كأنهم ملاك لشىء هو فى الحقيقة ملك لغيرهم » . وقال أبو بكر : « اللهم امنحنى الخير الوفير فى الدنيا ، ورغبنى فى التخلص منها »(٧٣). على أن الوجود فى هذه الدنيا لا يجردنا بالضرورة من الصلاحية لبلوغ الكمال الروحى . ويرى المحاسبى أن الاتصال بغنى يخاف الله أعود على نفس الإنسان بالنفع من الاتصال بفقير ليس على نفس المستوى الخلقى تماما . قال : « فإذا كان الغنى منهما أطوع لله عز وجل وأتقى أو كان أنفعهما لك فى دينك أن تكون تجد قلبك معه أزيد وأسلم لك فى دينك أو تستفيد منه علما تنتفع به فى

---

(٧١) القديس أفرايم فى التخلى عن العالم ترجمة سميث فى Early Mysticsim ص ١٤٠
(٧٢) كشف المحجوب ترجمة ر . ا . نيكولسن .
(٧٣) الهجويرى ص ٧٠ — ٧١ .

دينك فآثرته بالإتيان تريد الله عز وجل بذلك ولا تعتقد بذلك طلب دنياه فهو أولى حينئذ أن تؤثره بالبر والإتيان »(٧٤) .

فالفقر وخاصة إذا أوثر عن طواعية على الأمنة والطمأنينة يرقى بثقة الإنسان فى الله إلى حد الكمال . وليس يجوز للإنسان أن يضيق بهم قوته . فإن الذى خلقه يرزقه . ثم إن دوام تمثل الموت يجعل اكتناز المال عبثا لا طائل تحته . فالتوكل التام على الله ينجم عن التخلى التام عن الدنيا .

ويصرح النِّفَّرى (توفى فى الراجح ٩٦٥) أن الله أنبأه :

يا عبد اكفنى عينك أكفك قلبك
يا عبد اكفنى رجليك أكفك يديك
يا عبد اكفنى نومك أكفك يقظتك
يا عبد اكفنى شهوتك أكفك حاجتك(٧٥)

« والتقوى واليقين مثل كفتى الميزان ، والتوكل لسانه به تعرف الزيادة والنقصان(٧٦) . » « سلم أمورك لله واسترح(٧٧) » . لترقدن « كما يرقد الأطفال الصغار ، بين أحضان الله(٧٨) . » ويرى الغزالى أن التوكل ينشأ عن الإيمان بوحدانية الله . « ولما كان الله هو السبب الوحيد فى كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون ، وكانت كل أعماله نتيجة لكامل طيبه وحكمته ، وكانت كل الأشياء معتمدة على قوته ، فإن العبد يستطيع بكامل الثقة والتوكل أن يسلم إرادته لإرادة المولى ويتخلى عن نفسه لله واثقا فى أنه يمده بكل حاجاته(٧٩) » .

---

(٧٤) كتاب الرعاية لحقوق الله نشرته م . سميث (لندن ١٩٤٠) ص ١٨٥ — ١٨٦ . (وقد رأى المترجم التماسا للفائدة أن ينقل نص أقوال المحاسبى التى اختصرها المؤلف — المترجم) .

(٧٥) محمد النفرى فى المواقف والمخاطبات نشره وترجمه ا.ج.آربرى A.J. Arberry (لندن ١٩٣٥) المخاطبة ٣٤ س ٦ — ٩ . (الترجمة ص ١٦٢) .

(٧٦) سهل التسترى (المتوفى ٨٩٦) مقتبسا فى قوت القلوب ج ٢ ص ٣ .

(٧٧) عامر بن عبدالله (المتوفى ٧٢١/٢) اقتبسته سميث فى Early Mystic of Baghdad ص ١٨٥ .

(٧٨) الشبلى (المتوفى ٧٧٣) نقلته سميث فى Early Mysticism ص ١٧٢ .

(٧٩) انظر سميث : « رابعة » ص ٨١ — ٨٢ .

وهنا أيضا يواصل الإسلام المحافظة على النزعة النفسية للمسيحية السريانية . فى النصف الثانى من القرن السابع كتب إسحق النينوى : « إن الرجل الذى تعكف روحه آناء الليل وأطراف النهار على أعمال الله ، والذى يهمل بالتالى إعداد الملبس والمأكل ، وأن يحدد ويهيئ مكانا لمأواه وما أشبه ذلك ، مثل ذلك الرجل يثق بأن الله يدبر له فى الأوان المناسب كل ما يحتاج إليه ، وأنه سوف يعنى به . . . وتلك هى الثقة الحقة وهى الثقة الحكيمة(٨٠) » .

بيد أن الوعى الاجتماعى الإسلامى يحاول أن يقاوم ذلك التحضيض على الاستجداء والتكاسل الذى يبدو ضمنيا فى هذا الاتجاه المنطوى على السلبية التامة — بل الواقع أنه ضمنى فعلا فى كثير من الحالات . وتصور لنا الأحاديث النبى وهو يوبخ رجلا كان ينفق كل وقته فى الصلاة ، تاركا إعداد طعامه والعناية بدابته لغيره من الناس(٨١) . ويشير المحاسبى إلى أن الله يتوقع من عباده أن يسعوا فى سبيل ما يزودهم به من رزق . فقد كان على كل نبى أن يرعى الغنم(٨٢) . فمعنى التوكل هو رضا المرء بأن يعمل على كسب ما يحتاج إليه — والله هو الذى يحدد ما تتكون منه هذه الحاجات بالدقة . وقد أفرد أبو طالب المكى (المتوفى ٩٩٦) فصلا للتدليل على إمكان التوفيق بين اختزان الأموال وبين التوكل(٨٣) .

وهل يجوز للعبد القانت أن يلجأ إلى الطبيب النطاسى إن ألمت به علة ؟ الرأى فى هذا على انقسام ، ولكن من أروع الأمور أن يلحظ المرء كيف يبرز هنا أيضا عنصر الإدراك السليم الذى هو من خصائص الإسلام . فقد لام ذو النون (المتوفى ٨٥٧) صديقا له مرض فسأله الدعاء له(٨٤) ، فقال :

---

(٨٠) نقلته م . سميث فى Early Mysticism ص ١٧٢ عن Isaacs Mystical Treatises ترجمة ڤنسنك (امستردام ١٩٢٣) .

(٨١) انظر جولدزيهر Vorlesungen ص ١٨٤ .

(٨٢) انظر م سميث فى Early Mysticism ص ١٨٤ .

(٨٣) قوت القلوب ج ٢ ص ١٩ — ٢١ .

(٨٤) السراج (المتوفى ٩٨٨) كتاب اللمع فى التصوف نشره ر . ا . نيكولسون (ليدن ولندن ١٩١٤) ص ٢٣٥ .

«يا أخي سألتني أن أدعو الله لك أن يزيل عنك النعم ، واعلم يا أخي أن المرض والعلة يأنس بهما أهل الصفاء وأصحاب الهم والضناء» . ولكن يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «ما من داء إلا وله دواء عرفه من عرفه وجهله من جهله إلا السام يعني الموت[٨٥]» . «وذكر بعض علمائنا أن موسى عليه السلام اعتل علة فدخل عليه بنو إسرائيل فعرفوا علته فقالوا لو تداويت بكذا لبرئت . فقال : لا أتداوى حتى يعافيني هو من غير دواء . قال : فطالت علته . فقالوا له : إن دواء هذه العلة معروف مجرب وإن تتداو به تبرأ . فقال : لا أتداوى . فدامت علته . فأوحى الله عز وجل إليه : وعزتي لا أبرأنك حتى تتداوى بما ذكروه لك . فقال لهم : داووني بما ذكرتم فداووه فبرئ . فأوجس في نفسه من ذلك فأوحى الله إليه أردت أن تبطل حكمتي لتوكلك على من أودع العقاقير منافع الأشياء[٨٦]» . ويستعمل القديس باسيل نفسه هذه الحجج للتوفيق بين الاعتماد على فن الطب وبين الاعتماد التام على الله . «لقد وهبنا الطب . . . منحة من الله الذي يوجه حياتنا بأكملها بالنصح لنا بإزالة كل ما هو مفرط زائد أو إضافة ما هو ناقص ... فالأعشاب التي تناسب كل داء لم تخرج من الأرض من تلقاء نفسها ، بل قد أنشأتها على التحقيق إرادة الخالق بقصد منفعتنا[٨٧]» .

ويدرك بالاديوس (وقد كتب ٤١٩ — ٤٢٠) أن ميل الذهن إلى الورع «معرض بالفطرة لموجات من الشر ، منها المرأى وغير المرأى ، وهو لا يستطيع أن يستمتع بالهدوء إلا بمعاونة الصلاة الدائمة المستمرة والتهذيب الروحي الدائم[٨٨]» . وقبل ذلك بقرون عديدة عبر الناس عن اعتقادهم بأن الصلاة لا ينبغي أن تكون التماسا لشيء يعوز القانت المتعبد ، بل أن تكون شكرا

(٨٥) قوت القلوب جـ ٢ ص ٢١ .

(٨٦) المصدر السابق بأسفل الصحيفة .

(٨٧) كلارك المذكور آنفا ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٨٨) Historia Lausiaca Prologue ص ٧ ؛ ترجمة و . ك . ل . كلارك (لندن ١٩١٨) ص ٤٢ .

على ما أجزل له من النعم(٨٩) . فهذه الأفـكار مضافة إلى خبرة الاقتراب رويدا رويدا من الله عن طريق إراقة سويداء النفس الجوانية فى صلوات التعبد ، تحدد صفة الحديث الورع الذى يناجى به المسلم ربه .

عندما سئل أبو سعيد الخراز (المتوفى ٨٩٩) ، كيف الدخول فى الصلاة ؟ قال : « هو أن تقبل على الله تعالى ، كإقبالك عليه يوم القيامة ، ووقوفك بين يدى الله تعالى ، ليس بينك وبينه ترجمان ، وهو مقبل عليك وأنت تناجيه ، وتعلم بين يدى من أنت واقف ، فإنه الملك العظيم(٩٠) . »

ومن ثم فـكما يقول السراج : « ذلك أن العبد إذا كان متأدبا بأدب الصلاة قبل دخول وقت الصلاة فـكأنه فى الصلاة ، ويكون قيامه إلى الصلاة من حال

---

(٨٩) مثل مكسيموس توريوس فى كتابه Dissertationes نشره هـ . هوبين (ليبزج ١٩١٠ ف ٥ قسم ٨ ص ٦٣) . وربما جازلنا أن نذكر هنا أن مكسيموس يلوح أنه أقدم مصدر يذكر عبادة العرب الأوثان الحجرية — فهل يقول فى كتابه .Diss المذكور ف ٢ قسم ٨ (ص ٢٥ — ٣٦) : « لست أدرى من الذى يعبده العرب ولـكنى رأيت الآلهة Agalma ، وهى حجر مربع lithos tetragonos » . ولا يذكر أجاثرشيدس النيدوسى of Knidos القرن الثانى ق . م) من نيدوس وهى مدينـة على البحر الأحمر ، فى Geographi Graeci Minores نشره ك . موللر (باريس ١٨٨٢) ج ١ ص ١٧٦ ونقل عنه ديودور ف ٣ — ٤٢ ، — لا يذكر إلا « مذبحا من الحجر الصلب السحيق العمر المـكتوب بحروف عهيدة غير معروفة « قرب بوســـيدون (وهى التي يحاول موللر فى Altertumswissenschaft. Real Encyclopadie der class Pauly-Wissowa الطبعة الجديدة مجـلد ٣ ص ٣٤٨ أن يثبت بطريق التجريب والمحاولة أنها هى نفس مدينة العقبة) . على أن أجاثر شيدس لا يشير مع ذلك إلى أن الحجر بوصفه حجرا كان نصبا من أنصاب العبادة : ولـكن كلمنت الإسكندرانى (المتوفى بعد ٢١١ م) ، پروتريبتيكوس ف ٤ ص ١ (استاهلين مجلد ١ — ص ٤٠) وأرنوبيوس (المتوفى بعد ٣٢٥ م) ف ٦٢ ص ١١ يدخلون الأحجار التى يعبدها العرب فيما أوردوه من قوائم بعجائب العبادات الوثنية .

(٩٠) السراج ص ١٥٢ .

لا يستغنى عنه فى الصلاة ، وذلك أن من آدابهم قبل الصلاة المراقبة ومراعاة القلب من الخواطر والعوارض ، وذكر كل شيء غير ذكر الله تعالى ، فإذا قاموا إلى الصلاة بحضور القلب ، فكأنهم قاموا من الصلاة إلى الصلاة ، فيبقون مع النية والعقد الذى دخلوا فى الصلاة ، وإذا خرجوا من الصلاة رجعوا إلى حالهم من حضور القلب والمراعاة والمراقبة ، فكأنهم فى الصلاة وإن كانوا خارجين من الصلاة[٩١] » . ويرى النبي أن : « كل صلاة صعود وتقرب جديد إلى الله[٩٢] » . وبينما يُباح المرء أن يطلب من الله فضلا مشروعا[٩٣] ، فإن بعض ذوى الضمائر الرقيقة كانوا يمتنعون امتناعا تاما عن الصلاة ، حتى لا يقول لهم الله : « إن سألتنا مالك عندنا ، فقد اتهمتنا ، وإن سألتنا ماليس لك عندنا ، فقد أسأت إلينا ، وإن رضيت أجرينا لك من الأمور ما قضينا لك فى الدهور »[٩٤] .

ويستهل القشيرى الفصل الذى عقده عن التوبة بهذا التحضيض القرآنى : « وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون[٩٥] » . فإن أراد الله للإنسان أن يتخلص من شهواته ، بدأ ذلك بفتح « باب التوبة » أمامه[٩٦] . وهنا تقابل التوبة معنى « الهداية » فى اللاهوت المسيحى[٩٧] . وهى تنطوى على عناصر ثلاثة : « الندم على المعاصى ، وترك الخطيئة فورا ، وعزم المرء على

---

(٩١) الكتاب السابق ص ١٥٤ ، وترجمته سميث فى Early Mysticism ص ١٦٣ .

(٩٢) الهجويرى ص ٣٠٢ .

(٩٣) مثل القشيرى (المتوفى ١٠٧٤) « الرسالة فى علم التصوف » (القاهرة ١٣٣٠ هـ — ١٩١٢ م) ص ١٢٠ وقد ألفت الرسالة فى ١٠٤٥ .

(٩٤) الواسطى (المتوفى بعد ٩٣٢) فيما نقله عنه القشيرى المذكور آنفا ص ١٢١ .

(٩٥) سورة النور : ٣١ القشيرى المذكور ص ١٢١ (ص ٥٤ من طبعة الحلبى بالقاهرة — المترجم) .

(٩٦) أبو سعيد بن أبى الخير (المتوفى ١٠٤٩) فى اقتباس عنه لنيكولسون Studies in Islam Mystic (كامبردج ١٩٢١) ص ٥١ .

(٩٧) انظر سميث فى Early Mysticism ص ١٧٠ .

أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصى » . والإنابة التى تؤدى إلى التوبة . ربما نجمت عن أسباب ثلاثة: (١) خوف العقوبة الإلهية. والندم على عمل السوء .
(٢) الرغبة فى رضا الله والتحقق من أنه لا ينال بالخلق السيئ والمعصية .
(٣) الخجل من الله[٩٨] .

وللتوبة معنى مختلف يتوقف على المرتبة الروحية لمن يتوب . وقد قال ذو النون : « توبة العامة تكون من الخطيئة ، وتوبة الخاصة من الغفلة ، وتوبة الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم »[٩٩] .

والمحاسبي فى وصفه للزاهد الكامل يسرد السمات المميزة التى يتصف بها هذا اللون من التقوى بقوله : « فكذلك المؤمن المريد التقى احتمى عن كل مهلك من الدنيا فى آخرته فتبين عليه النحول والتقشف والوحشة وزوال الأنس بالعباد وظهور الأحزان وزوال الأفراح فاختار ذلك كله كراهية الرتوع فى لذاته فيحل به غضب ربه عز وجل ويجب عليه عذابه ورجاء أن يرضى الله عز وجل بذلك عنه فينجو من عذابه ويحل فى جواره فيصيب اللذات فى الجنان بغير سقم ولا تنغيص ولا تبعة فى ذلك يخاف فيه الهلكة مع البقاء الدائم فيه أبداً ورضوان ربه الأعلى »[١٠٠] .

٥

وفى نفس الوقت الذى كان الفقهاء والفلاسفة يحاولون فيه جاهدين أن يعرفوا الوحدة المطلقة للذات الإلهية ويفسروها بالبرهان العقلى ، أخذت جماعات من القانتين تدأب وراء الحصول على فهم وجدانى لحقيقة الله وجوهره .

---

(٩٨) الهجويرى ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٩٩) الكلاباذى (توفى ٩٩٠ أو ٩٩٥) « كتاب التعرف لمذهب التصوف » ، ترجمة ا . ج . أربورى (كامبريدج ١٩٣٥) ص ٨٣ . والسراج ص ٤٤ ينقل صورة أخرى لهذا القول . (ص ٦٤ من طبعة القاهرة ١٩٣٣ — المترجم)

(١٠٠) كتاب الرعاية ص ١٩٩ ؛ ترجمته م. سميث فى Early Mystic of Baghdad. ص ١٦٩ — ١٧٠ .

وكان الصوفية (سموا كذلك نسبة إلى الصوف الذى كان ثوبهم الخشن يصنع منه) لا ينسبون الحقيقة إلا لله وحده — بانين ذلك على فكرات الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . فالإنسان لا يشترك فى « الحقيقة » إلا بمقدار ما بلغ من الاتحاد بالإله . وهناك « طريقة » محكمة من الكمال الروحى تؤدى إلى المعرفة Gnosis بالوحدانية الإلهية ، وإلى التوصيل بين طرفى الثغرة التى تفصل بين المخلوق وخالقه عندما تسمو الروح على حدود الجسد بفنائها فى ذات الله الواحد الأحد . وإن مجرد نسبة الحقيقة إلى أية « ذاتية » عدا « الأحد » ، تكون شركا بالله(١٠١) . فالروح المتناهية تنظر إلى الروح اللامتناهية بعين الحب . ويتضمن الحب الحنين . ويحمل الحنين الإنسان على رفض الدنيا طلبا للرؤيا المسعدة التى لا يعود يشعر فيها بعد ذلك بأى تمييز يفرق بين نفسه وبين العلى الأعلى ، الذى يفنى فيه الذهن الفردى فناء تاما .

والحب هو نزعة الصوفى ، والمعرفة هدفه وغايته ، والوجد خبرته العليا . « فحب الإنسان الله صفة تتجلى فى قلب المؤمن الورع ، على صورة توقير وتعظيم ، بحيث يرغب فى أن يرضى محبوبه ، ويصبح قلقا نافد الصبر فى حنينه إلى رؤيته . . . وهو مقطوع الصلة بكل عاداته وعلاقاته ، وهو يبرأ من الشهوة الحسية ويتجه نحو ساحة الحب ويخضع لسلطان الحب ويعرف الله بما يتصف به من صفات الكمال . والمؤمنون الذين يحبون الله نوعان :

(١) فثمة أولئك الذين ينظرون إلى فضل الله عليهم وإحسانه إليهم ، وتقتادهم تلك النظرة إلى حب المحسن إليهم .

(٢) وأولئك الذين تبلغ بهم شدة الحب أن يعدوا كل الأفضال ستارا (يحجب ما بين أنفسهم وبين الله) كما أن النظر إلى المنعم يقتادهم إلى (الشعور) بأفضاله . والطريقة الثانية هى أسمى الطريقتين »(١٠٢) . ويذكر القشيرى : « أن المحبة حالة شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد وأخبر عن محبته للعبد .

---

(١٠١) ومعناها الحرفى مشاركة الآلهة الآخرين لله .

(١٠٢) الهجويرى ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

فالحق سبحـانه يوصف بأنه يحب العبد والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه[١٠٣] . وأما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها من قلبه تلطف عن العبادة ، وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له ، وإيثار رضاه وقلة الصبر عنه ، والاهتياج إليه وعدم القرار من دونه ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه . وليست مقدسة عن اللحوق والدرك والإحاطة . فكيف يمكن أن يكون ذلك ، واللانهائية الحقة أقدس من أن تبلغ أو يتوصل إليها أو يتصل بها ؟ . وإذن يكون أدنى إلى الصدق أن نقول إن المحب يفنى فى المحبوب من أن نقول إن المحب يتصل بالمحبوب[١٠٤] » . ويلوح أن القشيرى يشعر بأنه ليست هناك كلمة خير من كلمة الوجد (الحب) لتفسير حالة العبد مهما يكن مبلغ ما تتركه هذه دون تفسير .

ووجد أبو سليمان الدارانى (المتوفى ٨٣٠) يوما وهو يبكى فقيل له : ما يبكيك ؟ فقال : « ولم لا أبكى إنه إذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه وافترش أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم وتقطرت فى محاريبهم ، أشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى يا جبريل ! بعينى من تلذذ بكلامى واستراح إلى ذكرى وإنى لمطلع عليهم فى خلواتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم فلم لا تنادى فيهم يا جبريل ما هذا البكاء هل رأيتم حبيبا يعذب أحباءه أم كيف يجمل بى أن آخذ قوما إذا جنهم الليل تملقوا لى فبى حلفت أنهم إذا وردوا على القيامة لأكشفن لهم عن وجهى الكريم حتى ينظروا إلى وأنظر إليهم[١٠٥] » .

وذلك أن المتصوف يحصل عند نهاية طريقه ، أى عند نهاية ما يسميه المسلمون

---

(١٠٣) المرجع السابق ص ١٤٤ س ٣ ، ٤ .

(١٠٤) المرجع السابق ص ١٤٤ . انظر و . هارتمان Al-Kuschairis Dar stellung des Sufitums (برلين ١٩١٤) ص ٦٢ — ٦٣ .

(١٠٥) القشيرى المذكور آنفا ص ١٥ . ترجمة ر . ا . نيكلسون بمجلة JRAS ١٩٠٦ ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

« علم الصوفية » أو « العلم الباطنى » (Esoteric Science)[١٠٦] ، على خبرة المعرفة بالإله . وسيرى الله وجها إلى وجه ، وهو فى رؤيته له يصبح وإياه شيئا واحدا . فالحب يفضى إلى المعرفة[١٠٧] . والمعرفة Gnosis هى « لقاء الصديق » ، وهى الخطوة الأولى من خطوات إنشاء الزمالة معه . وتؤدى مثل هذه الزمالة إلى الهدوء والرضا ، وهو « طمأنينة القلب تحت الحوادث التى تصدر عن أمر الله »[١٠٨] .

ووراء هذه الخبرة يقع الفناء وهو انتهاء الشعور الشخصى ، وهو المسمى Entwerden عند أصحاب التصوف الألمان . ويطهر الإنسان ذاته من آنيته على ثلاث مراحل . فإن زوال صفاته الشريرة يعقبه تركز حول فكرة الله دون سواها . حتى إذا تخلص بذلك من عالم الإدراك ، جاز له أن يتقدم إلى إيقاف كل فكر شعورى . فإذا انغمر الصوفى انغماراً كليا فى تأمل الله فقد شعوره بكل شىء حتى بفقده لشعوره ، وبذا يبلغ أقصى درجات سعادة النفس[١٠٩] .

وإن المرء ليشعر بأن هناك شيئاً يذكره بحديث أفلوطين (المتوفى ٢٧٠م). حيث قال : « إن النفس وقد طهرت على هذا النحو ، تصبح كلها فكرا وعقلا ، قد تخلصت تخلصا كليا من الجسد ، وتغدو كيانا عقليا ، وتكون تماما من ذلك الصنف الإلهى الذى يفيض منه ينبوع الجمال بل عنصر الجمال بأكمله »[١١٠] .

---

(١٠٦) السراج ص ٢٣ — ٢٤ وابن خلدون فى مقدمته ف ٣ ص ٥٩ الترجمة ج ٣ ص ٨٥ .

(١٠٧) تلاحظ م . سميث فى Early mysticism ص ٢٠٩ هامشة ١ : « أن ايواجريوس بونتيكوس ، قد سبق فربط بين الحب والمعرفة ، وذلك لأن نهاية الحب هى المعرفة بالله » .

(١٠٨) الهجويرى ص ١٨٠ ، وقد نقلت عنه م . سمث فى كتابها E. M. Baghdad ص ٢٣١ * .

(١٠٩) انظر ر . ا . نكلسون بمجلة JRAS ١٩١٣ ص ٦١ .

(١١٠) تاسوع Ennead ف ١ — ٦ : ٦ ترجمة ماك كنا (لندن ١٩١٧) ص ٨٥ .

وهذه هى الطريقة التى يخبر بها أفلوطين عن الخبرة التى لا سبيل إلى النطق بها .
« لقد حدث مرات كثيرة : أنى قد رفعت من البدن إلى نفسى ، وأصبحت خارجيا بالنسبة لكل الأشياء الأخرى ومتركزا فى ذاتيتى ؛ وناظراً إلى جمال رائع ، — عند ذلك كنت أكثر تحققا منى فى أى وقت آخر بالاتصال بأعلى الدرجات ، قائما بأنبل حياة ومحصلا حالة الاتحاد بالذات الإلهية »(١١١) .

وواضح أن مذهب « الفناء » يترامى إلى التوصيل بين جانبى الهوة اللانهائية الفاصلة بين الله والإنسان ، تلك الهوة التى يمكننا أن نقول إن العقيدة الإسلامية تقوم عليها . على أن صهر النفس المفردة فى الجوهر الإلهى لا يكاد يستقيم مع التسامى والتباعد المطلق الذى عليه الله على ما يرسمه القرآن . وقد اقتصت العقيدة السنية الصحيحة لنفسها عندما أعلن الحلاج (المتوفى ٩٢٢) امتزاج الروح الإلهى والبشرى معا ، مبينا فى نشوته — أنه والحق الخالق شىء واحد :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان سكنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا(١١٢)

* * *

عند ذلك لاح للناس أن قلب الإسلام كانت تتهدده فكرة الحلول Incarnation ، ولم يلبث قتل ذلك الحالم المفرط الجرأة أن حمل المتصوفة على توخى أقصى الحرص فى تفسير « الفناء » فقالوا إن الفناء ليس معناه فقدان الجوهر أو هدم الشخصية(١١٣) فما يزول ويذهب أثناء نشوة المتصوف إنما هى الصفات العارضة للإنسانية

---

(١١١) تاسوع ٤ . ف ٤ — ف — ١ ترجمة ماك كنا (لندن ١٩٢٤) ص ١٤٣ ** .

(١١٢) كتاب الطواسين ناشرة ل . ماسينيون (باريس ١٩١٣) ص ١٣٤ ترجمة ر . ا نيكلسون The Idea of Personaliiy in Sufism (كمبردج ١٩٢٣) ص ٣٠ .

(١١٣) انظر الهجويرى ص ٢٤٣ .

لا جوهرها . وفى مقابل ذلك يدخل المتصوف فى صـــفات الله لا فى جوهره[١١٤] .

وكما اضطر الإسلام السنى إلى مقاومة الاتجاه نحو القول بوحدة الوجود ، كان عليه كذلك أن يناهض الميول المناقضة للشريعة التى تصحب فى كل مكان وزمان عملية تحويل الخبرة الدينية نحو الباطن . ومن الخطأ أن نفترض أن جماعات الطرق الصوفية الكثيرة ، التى كانت تنظم مستقلا بعضها عن بعض فى كل أرجاء الدولة الإسلامية ، كانت تتخذ موقفا واحدا إزاء أوامر الدين ونواهيه . فبعضها كان يصر على ضرورة الاستمساك بقواعد الشريعة الرسمية ، ولكنهم كانوا يضيفون إلى ذلك أن هذه القواعد لا تستكمل معناها حقا ، إلا إذا انضمت إليها « أعمال القلوب[١١٥] » . على حين يصرح بعضهم الآخر بأنهم كشفوا النقاب عن قيمة رمزية بعينها فى المناسك التى تنص عليها الشريعة . وطائفة ثالثة تضع مستلزمات المعرفة ، فوق مستلزمات الشعائر التى تتطلبها تقاليد الدين الموروثة . وقد يغلون فى بعض الحالات إلى حد اعتبارهم الفرد حراً غير مقيد بسنن الشعائر وحدها بل بالنواميس الأخلاقية أيضا . وبديهى أنه « لا حقيقية » هذا العالم تستتبع « لا شيئية » صفاته جميعا . فماذا إذن تستطيع نظم الجماعة الإنسانية ومطالبها أن تعمل ، وماذا تعنى مذاهب هذه العقيدة المعينة أو تلك ، لدى ذلك الذى اخترق ببصره حجب السراب الذى لا ندرى له معنى ؟

---

(١١٤) انظر مقال نيكلسون بمجلة JRAS ، ١٩١٣ ص ٥٨ — ٦٠ . قد ذهبت الكنيسة اليونانية (لا الكاثوليكية) إلى أبعد من هذا قليلا ، حين سمحت بالتأليه Deification . ويفسر مكسيموس المعترف (توفى قرابة ٦٦٢) التأليه بأنه : « المشاركة فى جوهر الله عن فضل منه ونعمه » . وقد سبقه فى هذا المذهب ايواجريوس بونتيكوس (المتوفى قرابة ٤٠٠) وأعقبه فيه سيميون الصغير . أنظر مثلا ج . م . هوسى فى كتابه Church and Learning in the Byzantine Empire. (٨٦٧ — ١١٨٥) (لندن ١٩٣٧) ص ٢٢٣ .

(١١٥) انظر جولدزيهر Vorlesungen ص ١٦٧ .

ولقد كان كل من الشريعة والعقيدة Dogma يدعى أنه يقوم على أساس من العقل . وكان علم الكلام هو المعراج الذى يصعدون عليه من حقيقة إلى حقيقة . وكان الصوفية يزدرون الطريقة المنطقية . فالعرفان الذى يكتسب بالإثبات شيء عندهم مخالف للمعرفة التى تمنح للروح اللقنة .

والصوفى لا يصل إلى استبصاراته من الخارج ، بمساعدة تجميع الخواطر المجردة تجميعا تتجلى فيه الحصافة ، بل من الداخل ، وبإرشاد ذلك « الخليل » الذى ينير القلب الفاحص عن نفسه بنفسه . وليس القياس المنطقى بل الاتحاد فى الواحد الأحد هو مصدر علمهم كما أنه مرمى طريقهم .

وكان الصوفية — بقبولهم الشريعة مع الاستمساك بتحفظات هامة ، وحطهم من قدر القيمة الدينية للعقل والبرهان العقلى — يثيرون على أنفسهم (وقد أصبحوا فى القرن العاشر أقوى قوة روحية بين الناس) حربا شعواء من قبل علماء الأصول الرسميين ، ومن جانب المتشرعة من كافة المذاهب والمدارس . ففى ١٠٤٥ عمد القشيرى ، وهو من زعماء الصوفية إلى كتابة رسالته المشهورة رغبة منه فى التوفيق بين الطرفين . فالطريقة والحقيقة يتضمنان الشريعة ويدلان عليها . ويمكن أن يقال إن هذا هو أساس محاولته سد الثغرة القائمة بين التقوى فى صورتها الرسمية والتقوى عند الصوفية ، أى بين حياتى العقل واللقانة .

حتى إذا شارف ذلك القرن نهايته اتخذ علماء الأصول خطوة حاسمة ليكفلوا للناحية العاطفية من الدين مركزها اللائق بها من المذهب السنى . هذا الغزالى (المتوفى ١١١١) — إذ يستعيذ بالله لما بلغته شدة التنطع فى الشريعة من أهمية دينية ولما صار إليه الحال من فرط التلطف والمراوغة فى القول ، — ينادى بتجديد الحمية الدينية عن طريق خبرة القلب . أجل هو لا يهجر مبادئ الشريعة الإسلامية ، ولكنه يفسر تلك الشريعة تفسيرا جديدا بوصفها وسيلة وهاديا تستطيع بهما النفس أن تصوغ خلاصها بكسب نصيبها من السر الإلهى الذى لا يمكن بلوغه حتى يمسى القلب فى حنين رهيب إلى حب الله .

فلما أن حظيت آراء الغزالى بإجماع الأمة ، وضع الإسلام السنى الصحيح يده على الحركة الصوفية الكبرى ، وهى حركة مهما يكن انتماء شطر كبير من مصطلحاتها وهيكلها الفلسفى إلى أرومة يونانية (وهندية) ، — تعد أهم ما أسهم الإسلام به من جهد إسلامى أصيل فى خبرة البشرية الدينية . ولعلنا لا نغلو كثيرا إذا قلنا إن الإخلاص الشخصى للمسلم الفرد يكاد حتى يومنا هذا يصطبغ كله تقريبا بالصوفية إلى حد ما ، فكأنه يجنح إذن إلى القول بوحدة الوجود مهما صغر قدر ذلك الجنوح . (تعقيب ٥٢) .

وقد أضافت الصوفية طراز القديس إلى طرز الإسلام البشرية . ويتحدث القرآن عن أولياء الله[١١٦] ، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . وثمة آية أخرى تذكر أن الله ولى المؤمنين[١١٧] . وكان الشعور الشعبى العام لا يحس فارقا بين أولياء الله هؤلاء وبين الصوفيين الكاملين الذين كان يعرف فيهم قوى الولاية الخارقة . وهنا أيضا تغلب إجماع المؤمنين على مذهب النبى الذى لا يداخله أى لبس والذى ينفى وجود الولاية نفيا باتا ، — مثلما تغلب من قبل على تأكيده صلوات الله عليه أنه بشر . وكانت التقوى الشعبية تقدس أولياءها فى حياتهم : فإذا ماتوا أصبحت قبورهم مزارات يقصدها الناس طلبا للعون والبركة .

---

(١١٦) سورة يونس الآية : ٦٣ . وفكرة ولى الله إنما هى متاع موروث عن العالم الهللينستى (والهللينستى مصطلح تاريخى يطلق على كل ما ينسب إلى ممالك اليونان الآسيويين وثقافاتهم وخاصة خلفاء الإسكندر بآسيا الصغرى — المترجم) . انظر مثلا إبيكتيت فى Diss قسم ٤ : ٣ ، ٩ والقائمة الطويلة الحاوية للمراجع المسيحية ، اليونانية منها واللاتينية فى كتاب هول المسمى Enthusiasmus ص ١٢٩ ﻫ ١ وفى المرجع نفسه ص ٢١٤ تبدو لفظة « ولى الله » بوصفها لقب تشريف للراهب يكثر وروده انظر أيضا كتاب الاعترافات لأوغسطين ف ٨ ص ٦ ، حيث يفسر أحد الموظفين حاله عند هجره هذه الدنيا إلى حياة الدير بقوله : "amicus autem dei si, voluero, ecce, nunc, fio" ومعناها : « إذا شئت فإنى أصبح الآن صديق الله » .

(١١٧) سورة البقرة الآية : ٢٥٨ .

وكان الذى يجعل الصوفى الكامل وليا إنما هو إخلاصه وإلفه بالله ، إلفا تشهد به مقدرته على القيام بالكرامات « فلله أولياء ميزهم تمييزا خاصا بولايته واختارهم حكاما على ملكوته واختصهم بإظهار أعماله كما آثرهم إيثارا خاصا بأنواع من الكرامات وطهرهم من الرجس ، وخلصهم من الانقياد لنفوسهم الأمارة بالسوء وشهواتهم الدنيا ، بحيث تنحصر كل أفكارهم فيه وينحصر كل إخلاصهم فيه وحده ... لقد جعل الله الأولياء حكاما على هذا الكون ؛ فأصبحوا متوفرين توفرا تاما على خدمته ، كما كفوا عن متابعة شهواتهم . وببركة ظهورهم ينزل المطر من السماء ، ومن نقاوة حياتهم ينبت النبات من الأرض ؛ وبسلطانهم الروحى يفوز المسلمون بالنصر على الكافرين(١١٨) . »

على أن هذا المذهب لم يسلم من الاعتراض . « فالمعتزلة ... ينكرون تلك الامتيازات والكرامات الخاصة التى هى قوام جوهر الولاية ، وهم يؤكدون أن المسلمين كافة أولياء الله عندما يطيعون أوامره ، وأن كل من ائتمر بما يفرضه الدين من شريعة وأنكر صفات الله ورؤيته ... ولم يعترف إلا بالواجبات التى يفرضها العقل دون مراعاة الوحى ، إنما هو « ولى ». ويضيف الهجويرى فى شىء من المكر : « إن جميع المسلمين يتفقون على أن مثل هذا الإنسان « ولى » ، ولكنه ولى الشيطان(١١٩) » . ولكن السنة تغلبت على اعتراض المعتزلة . فالشهرستانى يقول : « وأما كرامات الأولياء فجائزة عقلا وواردة سمعا » . ثم يعود فيقول : « وهى بآحادها إن لم تفدنا علما بوقوعها فهى بمجموعها أفادتنا علما قطعيا ويقينا صادقا بأن خوارق العادات قد ظهرت على أيدى أصحاب الكرامات(١٢٠) » .

وكانت المعارضة فى إقامة الولاية على الكرامات Charismata تصدر عن الأولياء أنفسهم . يروى أن أبا سعيد بن أبى الخير وكان من الأولياء المسلم لهم بالولاية ، قيل له :

---

(١١٨) الهجويرى ص ٢١٢ — ٢١٣ .

(١١٩) الهجويرى ص ٢١٥ .

(١٢٠) النهاية للشهرستانى ص ٤٩٣ الترجمة ص ١٥٧ .

« إن فلانا يمشى على المـاء » .
فأجاب : « هذا سهل جدا فإن الضفادع وطيور المـاء تفعله » .
قالوا : « إن فلانا يطير فى الهواء » .
فأجاب : « كذلك تفعل الطيور والحشرات » .
قالوا : إن فلانا يذهب من مدينة إلى أخرى فى لحظة من الزمان » .

فأجاب : « إن الشيطان يذهب من الشرق إلى الغرب فى لحظة — إن أمورا من أمثال هذه ليس لها كبير وزن . فالولى الحق يدخل ويخرج بين الناس ويأكل معهم ويشرب ويشترى ويبيع فى الأسواق ويتزوج ويساهم فى الاختلاط الاجتماعى ، ولا ينسى الله لحظة واحدة (١٢١) . »

ومع ذلك كله لم يكن لأى احتجاج أدنى جدوى . فقد كان الناس يحصلون على الأولياء الذين يريدون . وكان القوم يتقبلون فى إعجاب ذلك الغلو فى تمجيد الذات الذى كان يصدر عن بعض أوليائهم . فإن عبد القادر الجيلانى (المتوفى ١١٦٦) يقول عن نفسه حين يصف منزلته من الله : « إن الشمس تحيينى قبل أن تشرق ؛ ويحيينى العام قبل أن يبدأ ويكشف لى عن كل مايحدث فى ثناياه . أقسم بعزة الله وجلاله أن السالم الناجى والمذنب اللعين يقدمان إلى وأن عينى تقعان على اللوح المحفوظ ، وأنى أغوص فى أبحر علوم الله وأنى قد رأيتـه بعينى ، وأنا البرهان الحى على وجوده ، وأنا وكيل النبي ووريثه فى الأرض (١٢٢) . »

وعلى حين كان الشرع يعترف بكرامات الأولياء ، إلا أنه حرص على فصلها عن معجزات الأنبياء . وهذان النوعان من المعجزة يتشابهان فى أن الله هو الذى يكشف عن القوة المعجزة فى النبى أو الولى ، إذ ليس للنبي ولا الولى فى حد ذاته أى سلطان على الطبيعة . ولـكن « كرامة الولى إجابة دعوة وتمـام

---

(١٢١) نيكلسون فى Studies ص ٦٧ * .

(١٢٢) جولدزيهر Muh. Stud. ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ونلاحظ هنا أن الـكنيسة اليونانية لم تعترض على حق المؤمنين فى تكريم أشخاص برزوا فى الورع والتقوى بوصفهم قديسين ولو فى حياتهم .

حال وقوة على فعل وكفاية مؤونة يقوم لهم الحق بها وهى مما يخرج عن العادات ومعجزات الأنبياء إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وتقليب الأعيان[١٢٣] . »

وهذا التعريف يحتاج إلى شيء من التذييل : « فإن المعجزات تنطوى على العلن بينما تنطوى الكرامات على السرية ، وذلك لأن نتيجة الأولى هى التأثير فى الآخرين ، بينما الثانية من خاصة الشخص الذى تتم على يديه . ومن ناحية أخرى فإن صاحب المعجزة يكون على تمام اليقين أنه قد أتى معجزة خارقة للمعتاد ، على حين لا يستطيع آتى الكرامات أن يكون على جانب الاطمئنان إلى أنه قد أتى معجزة حقا أو أنه مخدوع دون أن يحس بذلك . فمن قام بالمعجزات يكون له سلطان على النواميس . . . ، فأما القائم بالكرامات الأخرى شخص لا خيار له إلا أن يستسلم (لإرادة الله) وأن يتقبل الفروض التى تلقى على كاهله[١٢٤] . »

والولى عضو فى جماعة من الأقداس يرأسها قطب ، يسيح فى أرجاء العالم ، غير معروف على الدوام وغير مرئى فى أحوال كثيرة . فهذه الجماعة الدينية « هى التى تقوم بحكومة العالم غير المرئية[١٢٥] » .

وكان الصوفية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر يتمثلون الأنبياء والأولياء « رجالا يتصفون بالكمال » . فالرجل الكامل وهو ما يسميه الأدريون أصحاب المذهب الأغنسطوى[١٢٥ أ] باسم AnthroposTeleios [أى الرجل المثالى التام المواهب] إنما هو قوة كونية . « فهو يوحد بين

---

(١٢٣) الكلاباذى ص ٦٠ .

(١٢٤) الهجويرى ص ٢٢٠ — ٢٢١ ويقتبس شاخت (المذكور ص ٦٥ — ٦٦) عرض البغدادى للموضوع (المتوفى ١٠٣٧) وهو أكثر تنظيما .

(١٢٥) ماكدونالد فى كتابه Attitude ص ١٦٣ .

(١٢٥ ا) الأدريون Gnostics : طائفة فلسفية دينية ظهرت فى أوائل أيام المسيحية وكانت ترى أن خلاص الروح بالمعرفة — المترجم .

الواحد والمتعدد ، حتى ليعتمد عليه العـالم فى استمرار وجوده[١٢٦] » . وهو بوصفه «كونا مصغرا » من طراز عال ، يعكس قوى الطبيعة بل والقوى الإلهية كما تنعكس الصور فى المرآة[١٢٧] » .

والرجال الكاملون فى كل عصر مظهر خارجى لجوهر محمد ، الذى يصور بذلك فى صورة إسلامية لكلمة الله Logos. ويتبدى محمد (ص) بوصفه الطراز المثالى للإنسانية ، أى الرجل الكامل ؛ والرجل الكامل « صورة من الله[١٢٨] » فى محمد مرآة الله ينبغى أن ترى أسماء الله وصفاته . فجمال هذا العالم مستعار منه كما أنه يعيش بنوره ، وذلك النور القديم الذى تجلى فى جميع الأنبياء من آدم إلى عيسى يظل على تأثيره فى العالم بواسطة الأولياء الذين يتحدون مع محمد فى الأحادية (الاتحاد) التى تحصل بالحب .

وعلى هذا النحو تتم الحلقة . فرسول الله يتأيد تفرده الخارق عندما يفهم الناس أن قوة الولى الصوفى الذى يدعم العالم صادرة عن مشاركته فى الجوهر النبوى « للرجل الكامل » الذى « يقف قلبه قبالة عرش الله[١٢٩] » .

---

(١٢٦) نيكلسون Studies ص ٧٨ .

(١٢٧) الكتاب السابق ص ٨٢ ناقلا فكرة لجولدزيهر . انظر فى شأن الرجل الكامل أيضا مقال د . ب ما كدونالد بمجلة Moslem World عدد ٢٢ (١٩٣٢) ص ١٦٣ — ٦٥ .

(١٢٨) نقله نيكلسون عن عبد الكريم الجيلى (توفى بين ١٤٠٦ ، ١٤١٧) فى كتابه Studies ص ١٠٦ وكتاب Personality ص ٦٠ .

(١٢٩) الجيلى نقله عنه نيكلسون فى Studies ص ١٠٦ .

الفصل الخامس

الكيان السياسى

القانون والدولة

١

الإسلام مجتمع الله . فالله جلت قدرته هو الحقيقة الحية التى يدين لها الإسلام بوجوده . والله مركز خبرته الروحية وهدفها . على أنه أيضاً الرأس الدنيوى لمجتمعه ، ذلك المجتمع الذى لا يقف الله عند حد الولاية عليه بل يحكمه فعلا . فهو السبب فى وجود الدولة ، وهو أصل وحدتها وفكرتها الأساسية Staats Gedank الذى يجمع بين دعم الدولة وتبرير استمرارها . وهذا أمر من شأنه أن يجعل الجيش الإسلامى « جيش الله » والخزانة الإسلامية بيت مال الله » . هذا إلى أنه يضع حياة المجتمع فى مجموعها فضلا عن الحياة الخاصة لكل فرد من أعضائه تحت السلطان المباشر لقوة تشريعه وإشرافه .

وقد تكفل سبحانه بتشريع الشرائع . وربما اختلفت فرائضه مجالا ، لكنها لا تختلف شدة ولا أهمية . فكل أمر صادر عنه يحمل طابعا واحدا من الإلزام والإجبار . وليس من حق الإنسان أن يدرج أوامره ونواهيه درجات تتفاوت أهمية وقيمة . وإن سلطانه المباشر يشمل كل شيء ، فليس ثم فارق — مهما دق — بين ذلك السلطان وبين منطقة إنسانية بحتة أو أخرى محايدة . المناطق الوحيدة المهملة هى تلك التى تحول فيها قلة العلم بين الإنسان وبين الإحاطة بتفاصيل تعاليم الله ؛ وعندئذ يبذل المجتمع جهده بوسائل شتى فى الحصول على المعلومات التى تعوزه .

« كلام الله » بحكم طبيعته نفسها ينبغي أن يعد نهائيا وقاطعا . وقد كان منه أنه عاد فى أحوال معينة فنسخ وصايا بعينها أنزلت على نبيه ، مستعيضا عنها بآيات « خير منها أو مثلها »(١) . فلما انتقل النبي (ص) إلى جوار ربه قضى على وسيلة هذا التغيير الأساسى أو المساير للظروف .

ولم تكن الخلافات بين السوابق الموحاة إلى النبي وأعنى بها السنة ، وبين نصوص القرآن المنزلة إلا أمورا ظاهرية ، كان فى الإمكان حلها بوساطة البراعة وحسن التصرف . وبذلك صار لزاما على المشرعين أن ينظموا ما لديهم من النصوص الصريحة المحدودة العدد نسبيا ، والسنن التى تفوقها كثرة والتى تسجل العرف السائد فى أقدم أيام العقيدة ، تنظيما تتجلى فيه بأوضح صورة سوابق العهد الذهبي الزاهر للمجتمع الإسلامى .

والحق إن سنوات حكم النبي العشر فى المدينة مضافا إليها فى الراجح الثلاثون سنة التى أعقبت وفاته كانت قوام العصر الذى صارت فيه الجماعة الإنسانية أقرب ما يرجى من الكمال . ومن ثم فإن سوابق تلك الفترة فى النظم والقانون والمالية فضلا عن الدين ، هى التى أثمرت مصطلحات وأفكار وفرائض ذلك النظام الكامل : نظام الله .

وكان الموقف السياسى فى الأزمنة التالية ، يثنى غالبية المشرعين Legists عن المساهمة الفعالة فى الحكومة . ولو حدث فرضا أن قامت بين الفقهاء وموظفى السلطة التنفيذية الرسميين أقوى روابط التعاون والانسجام فما كان ذلك بمستطيع أن يحول دون اتساع الثغرة الفاصلة بين ما هو مثالى وما هو واقعى ، وبين المعيارى والعملى ، أى بين سابقة القانون المقدس وقرارات الهيئة التنفيذية التى تحتال لإيجاد المخارج ، — وهو اتساع لم يعد فى الإمكان تداركه . وكان الأتقياء ينعون على السلطان انحرافه عن السنة المقررة ، وكانوا يعتذرون كلما دعاهم إلى تولى الوظائف ، التماسا للسلامة والنجاة من عذاب الآخرة . ومهما يكن مدى استعداد الدولة لقبول آراء الفقهاء ، فإن كثرة

---

(١) سورة البقرة . الآية : ١٠٠ .

ما كان يحدث من ضرورات التغيير والتبديل كان يستدعى وضع الأحكام والقواعد التعسفية ، الأمر الذى كان يجعل المؤمن من هؤلاء يخاطر بخلاصه من النار بمظاهرته تصرفات سلطان متحيف زائل .

وبذلك نمت حكومة الله وحكومة السلطان منفصلتين متباعدتين . فكانت الحياة الاجتماعية والسياسية تقوم على مستويين ، تكون الأحداث فى أحدهما صحيحة ولها سند شرعى ولكنها فى الواقع غير واقعية ، فى حين لا يستطيع المرء فى الناحية الأخرى أن يجد سندا شرعيا لأحداثه على الإطلاق . أخفق القانون السماوى لأنه أهمل عامل التغير الذى أخضع له الله مخلوقاته (تعقيب ٥٣) . وعندما كانت النظرية القانونية تضطر إلى أن تحسب لهذا العنصر حسابه ، فإنها كانت تنجح فى الوصول إلى تسوية عملية قابلة للتنفيذ . ولكن ذلك كان يتم بتخليها — عن غير تنبه منها — عن ذلك الحلم العظيم الذى يتخيل هيئة اجتماعية تعمل على الدوام وفق قانون ثابت أوحاه الله عند اكتمال الزمان .

ولا ريب أن إرادة الله كانت متجلية فى تغير مجتمعه . ومع ذلك فإن النكوص عن المعايير التى استنت فى عصر النبى كان ينطوى على التدهور والإخفاق . ولا يزال هذا الإخفاق قائما إلى يومنا هذا ، فالمسلم يعيش فى كنف قانونين : أحدهما أبدى يطبق عليه بحكم اعتناقه الإسلام ؛ والآخر ، قابل للنقض عرضة للتعديل ، وهى وسيلة لجأ المسلمون إليها لمعالجة مشكلات والحد من آثام — اقتضاها وجود فيه نكوص وتراجع عن علاجه .

٣

تهدف الشريعة بوصفها قواما لإرادة الله وغير معتمدة بأية حال فى مصدرها على العقل الإنسانى ولا القيم الإنسانية ، إلى الحد من حرية الإنسان الأصلية بقصد منفعته الخاصة ومنفعة الجماعة .

وقد خلق الله الإنسان حرا . ولكن ضرورات الحياة الاجتماعية هى التى اقتضت الحد من هذه الحرية . وكان النبى اللسان المعبر عن إرادة الله أن يكون

القانون متوافقا وضعف الإنسان . « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »[٢] . وكان النبي من الحصافة وحسن البصر بالأمور بحيث نهى عن الغلو أيا كان نوعه . والهدف المقصود من الشريعة أن تكون مكملة للإيمان وأن تنظم أعمال الإنسان على النحو الذى ينظم به الدين معتقداته . والسعادة وشقيقتها الرفيعة وهى النجاة ، هما ما يناله المؤمن من جزاء .

ومن هذه الأصول ، وصل فقهاء الإسلام إلى نتيجة مزدوجة :

(١) أن الحرية يقوم حدها فى طبيعتها نفسها ، وذلك لأن الحرية المطلقة ليس لها من معنى سوى القضاء على النفس — وما ذلك الحد إلا المعيار القانونى الذى يقاس عليه أى أنه الشريعة .

(٢) وأن ليس هناك حد تحكمى ، وما ذاك إلا لأنه أمر تحدده المنفعة أو الخير الأعم العائد على الفرد أو الجماعة . فالمنفعة وهى أساس القانون ، تتطابق وإياه فى الحدود والمدى[٣] » .

وبناء على ذلك عرف المسلمون الفقه Jurisprudence بأنه « المعرفة بقواعد الدين العملية . وينعم المشرعون المسلمون النظر فى أعمال الإنسان ويصنفونها وفق أحكام الله وشرعته. وهذا الإجراء يجعل الفقه على حد قول ابن خلدون : « معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة[٤] » .

ومجموع هذه القواعد والأحكام يسمى « الفقه » ، وهى لفظة كانت تعنى فى الأصل — بل حتى نزول القرآن — « العلم » البحت أيا كان نوعه . وعلى الفقه وعلم

---

(٢) القرآن . سورة البقرة . الآية : ١٨١ .

(٣) د. دى سانتيلانا فى كتاب Legacy of Islam نشره السير توماس أرنولد ، ا . جيوم (اكسفورد ١٩٣١) ص ٢٩٢ .

(٤) أعنى ما ليس مع الدين والشرع ولا عليهما — المقدمة ؛ ج ٣ ، ف ١ والترجمة المنقولة أعلاه من عمل ر. ليفى فى كتابه An Introduction to tho Sociology of Islam (لندن ١٩٣١ — ٣٣) ، ج ١ ص ٢١٣ . (ونقلها المترجم عن « المقدمة » طبعة القاهرة المترجم) .

الكلام يقوم بناء « الشريعة » « ومعناها الطريق المستقيم » ، وهى القانون المقدس ، وتشير لفظة « المقدس » هنا إلى مصدر تلك التعاليم أكثر مما تشير إلى مادتها .

وإذن فالفقه من ناحية الهدف والقصد يكون — شأن ما كان يسمى عند الرومان باسم Jurisprudentia — هو معرفة العلوم الإلهية والبشرية Rerum divinarum atque humanarum notitia . وهو بأوسع معانيه ينسحب على جميع مظاهر الحياة الدينية والسياسية والمدنية . وفضلا عن القوانين المنظمة للشعائر والعادات الدينية المرعية — من حيث الوجوب أو الامتناع — فإنه يشمل كل ما ينظم الأسرة ، وقانون المواريث ، والملكية والعقود ؛ وموجز القول ، أنه يتولى جميع المسائل القانونية التى تنشأ فى الحياة الاجتماعية ويعد لها عدتها ، وهو يشمل أيضا القانون الجنائى والمرافعات ، ويشمل فى النهاية القانون الدستورى والقوانين الإدارية وإدارة شئون الحرب(٥) .

وقبل أن تبلغ كلمة « فقه » هذا المعنى الشامل ، كانت تستعمل إما مطابقة لكلمة «علم» ، أو مخالفة لها ، كانت «علم» تدل على المعرفة المضبوطة بالقرآن ، والأحاديث والسوابق القضائية ، على حين كانت « فقه » تحمل معنى البحث المستقل عن الأحكام . ومن ثم يمكن القول بأن الحكمة تتألف من القرآن والعلم والفقه(٦) .

والطريقة الموسوعية التى جرى عليها الفقه والتى تم تكوينها باجتماع « العلم والفقه » — ترتب الموضوعات الخاصة ترتيبا يختلف اختلافا بعيدا عن ذلك الذى يقول به أهل التفكير القانونى فى بلاد الغرب — وذلك فضلا عن خلو الفقه من ذلك التقسيم الغربى الجوهرى للقانون إلى خاص وعام ، وترك القانون الجنائى مفرقا فى جملة أبواب .

ويقسم الفقيه الشافعى أبو شجاع الأصفهانى (القرن الحادى عشر) مادة

---

(٥) جولدزيهر فى دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ ص ١٠١ *

(٦) المرجع السابق .

الفقه إلى ستة عشر كتابا تبحث فى الطهارة والصلاة ، والزكاة والصيام ، والحج[٧] والمقايضة وغيرها من المعاملات ، والميراث والوصايا ، والزواج وما يتصل به من موضوعات ، وجرائم الاعتداء على الفرد ، والحدود (كحد الزنا ، وشرب الخمر والردة ، وفصل عن مسائل شتى) ، والجهاد والصيد وذبح الحيوان والسباق والرمى بالسهام ، والإيمان والنذور ، والقضاء والبينة (أعنى المرافعات) وعتق الرقاب[٨] .

ومن الجلى أن التقنين الواقعى لشئون الحياة الخيرة على الصورة التى يصورها الفقه ، كان يعتمد بطبيعة الحال على المواد الأصلية التى كان المشرع يعدها جديرة بالاعتماد . وكأنى بالناس كانوا يحسون بوضوح أن من الطبيعى أن يكون الله نفسه هو المصدر لدستور دولته . ولكن يعدل هذا فى وضوحه ، شعورهم أن الله لم يفعل ذلك . ولم يكن فى الإمكان الدفع بأن القرآن — تذيله سنة النبى — كان يحتوى صراحة أو تضمينا على الإجابة عن كل مسألة يظهرها تقلب الحوادث وتغير الأحوال ، — (تعقيب ٥٤) إلا أن يكون ذلك على سبيل التمطيط الخطر للطاقة التأويلية . على أن الاعتراف بأن للقانون أى مصدر آخر كان معناه التسليم باستحالة بناء حياة الفرد وحياة الجماعة على أوامر الله وحدها ، وكان معنى ذلك أيضا التخلى عن المثل الأعلى ، الذى من أجل تحقيقه قام المجتمع الإسلامى . غير أن عدم الاعتراف بأى مصدر آخر للتشريع ، كان من جهة أخرى ، تهربا من الحقائق غير كريم ؛ وهو فى خير أحواله حيلة شرعية كان لا بد من أن تنتهى إلى نكبة من العجز عن مواجهة شئون الحياة اليومية .

---

(٧) وهذه الكتب الأربعة مخصصة لما يسمونه « أركان الإسلام » وهى أقل التزام أساسى يقع على كاهل المؤمنين جماعة وأفرادا ولا بد لهم من قضائه . وهذه الأركان تشمل النطق بالشهادتين مرة واحدة على الأقل إبان الرشد ونضج السن .

(٨) انظر د . ب . ما كدونالد فى Dev, Mos, Theol, Jur, Cons, Theory (نيويورك ١٩٠٣) ص ٣٥١ — ٣٥٧ . ومن قبل يظهر فى كتاب الشافعى (المتوفى ٨١٩) المسمى الأم جوهر هذا التقسيم نفسه .

وبناء على ما تقدم من إيضاح فإن ذلك الصراع الحاد الذى نشب بين المذاهب الفقهية حول معضلة « مصادر التشريع الإضافية » لايعود نزاعا على الألفاظ . فلو وضع أى مشرع تحت الفحص النهائى الدقيق ، لعجز عن أن يفر من ضرورة استعمال « الرأى » أو « القياس » إلى جانب القرآن والسنة ، سواء اعترف بهما على الملأ « أصولا » أو تقبلهما خفية ، بطريق تأويل القرآن تأويلا ينطوى على التلطف والبراعة . واشتراك هذه المذاهب فيما تعرضت له من مآزق وورطات واشتراكها بالضرورة فيما ذهبت إليه من حلول لتلك المعضلات كانا يجعلان ما شجر بينها من المنازعات أمرا قليل الجدوى والغناء ، ومع هذا فبينما كانت نسبة عظيمة من مجادلاتها واختلافاتها تبرر هذه التهمة تماما ، فالواقع أن المسألة الكبرى التى يحدق بها الخطر قد صاغت نفسها فى صورة هذا السؤال الذى طالما رددته الألسن : هل أوحى الله الدستور الكامل لدولة ربانية مثالية Civitas Dei أو لم يفعل؟ وهل فى الإمكان المضى قدما بفكرة الحكم الإلهى للإنسان والمجتمع إلى نهايتها المنطقية ، أو لا ؟ أعنى هل فى الإمكان الوصول بضرب من التسوية إلى إدخال عنصر إنسانى على ذلك البناء؟

والنبى فيما هو واضح ، لم يبحث تلك المعضلة . إذ لا يلوح أنه بحث فى كمال الوحى أو السنة . ويروى أنه (ص) اختبر معاذا حين بعثه إلى اليمن قاضيا وقال : « بم تحكم ؟ » .

— قال : « بكتاب الله » .

— قال : « فإن لم تجد ؟ » .

— قال : « بسنة رسول الله » .

— قال : « فإن لم تجد؟ » .

— قال : « أجتهد رأيى » .

فقال رسول الله : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسوله[٩] » .

---

(٩) كتاب ما كدونالد المذكور ص ٨٦ . وكذلك جولدزيهر Die Zahiriten (ليبزج ١٨٨٤) ص ٨ (وقد نقله المراجع عن كتاب الأحكام السلطانية « باب القضاء » — المترجم) .

ولم تزل المشكلة قائمة حتى زمن عمر بن عبد العزيز (٧١٧ — ٧٢٠) نفسه ، تواجه الناس دون أن تلق كثيراً من البحث النظرى العميق . فعندما أحال قاضى مصر إلى ذلك الخليفة « قضية اعتداء من نوع خاص وقع من شاب على فتاة ، أجابه الخليفة بأنه لايجد سابقة لمثل هذه القضية فليعمل القاضى رأيه الخاص[١٠] . » بيد أن الجيل التالى ما لبث أن تنبه إلى أهمية إجازة العمل بالرأى أو حظره بوصفه مصدرا للقانون .

والمذاهب السنية الكبرى تختلف إبان مراحل تطورها الأولى من ناحية تسليمها بشرعية « الرأي » أو عدم اعترافها بذلك[١١] . ومما هو جدير بالملاحظة أن المذاهب الأربعة كانت تزداد ضيقا بالرأى كلما تقادم عليها الزمن — وكان كل من الأئمة العظام : أبوحنيفة (المتوفى ٧٦٧) ومالك بن أنس (المتوفى ٧٩٥) والشافعى (المتوفى ٨١٩) وأحمد بن حنبل (المتوفى ٨٥٥) وداود الظاهرى (المتوفى ٨٨٣) ، أقل ميلا إلى إجازة « الرأى » من سابقه .

وكان القياس الذى قبلته كمصدر من مصادر القانون ، جميع المذاهب الفقهية الكبرى الأربعة عدا واحدا — (إذ لم يرفضه إلا ابن حنبل) — عبارة عن محاولة لتقييد استعمال « الرأى » ، أو على الأقل لتنظيم هذا الاستعمال . وهناك طريقتان يمكن بهما استعمال القياس . فى الإمكان استنتاج القياس ، من مشابهة مادية لمسألة سبق البت فيها بحكم القرآن أو السنة . أو ربما أمكن عمل محاولة أرحب أفقا للربط بين القضايا عن طريق بحث « العلة » (أى الدافع) التى استدعت نزول النص القرآنى . ولابد أن يظهر أثناء النظر فى القضية الراهنة أن العلة نفسها هى التى استوجبت الحكم الذى صدر عن النبى .

فالقرآن مثلا ينهى عن شرب الخمر لأنها تسكر . فإذا انتقلنا إلى بحث تحريم أو تحليل أى شراب آخر ، لم يكن بد من جعل قدرته على الإسكار أساسا

---

(١٠) كتاب ليفى المذكور آنفا ج ١ ص ٢٣٥ . (الكندى فى ولاة مصر وقضاتها (سلسلة جب) ص ٣٣٤ — المترجم) .

(١١) جولدزيهر Zahiriten ص ٣ .

للرأى الشرعى. وعلى نفس الشاكلة يمكن بسط ما احتواه القرآن من النصوص الجنائية المتصلة بالسرقة حتى تشمل السطو أيضا. فالعلة فيما نص[١٢] عليه القرآن، وأعنى بها عقوبة أخذ ما يملكه الغير خفية، مسألة من اليسير إظهار أنها تنطبق على السطو أيضا[١٣].

ومن المسلم به أن الكسب الذى عاد على حجية الحديث من طريق التضييق فى الأخذ بالرأى بالتزام مثل هذا التضييق على (الرأى)، قد اشترى مقابل ضرب من التصنيف الساذج للمسائل، وذلك لأننا — لو نظرنا فى المثال السابق دون غيره — لم نجد السطو والسرقة جريمتين متماثلتين من جميع الأوجه، ولا هما كانتا تعدان كذلك عند المشرعين المسلمين، ولكنهم وجدوا أنفسهم مضطرين بحكم القياس أن ينشئوا عقوبة واحدة لكلا هذين الصنفين من خرق القانون.

وراح الداعون إلى القياس يلتمسون فى نصوص القرآن ظهيرا لقضيتهم، بيد أنهم لم يلقوا إلا نجاحا لا يعتد به، واستطاع خصومهم فى يسر يكاد يكون أعظم، أن يردوا عليهم بحجج مأخوذة من الكتاب[١٤]. وقيل للثقات الذين رفضوا الاعتراف بالقياس، إنهم هم أيضا يستعملون القياس فى استدلالاتهم الفقهية، وأنه لم يكن من المستطاع فى الواقع، الوصول إلى أى كشف قانونى عن طريق النص المنزل والسنة، ما لم تتقرر وتتحدد الحجج أو الأسباب التى دعت إلى صدور الأمر السماوى أو حدوث العمل النبوى. ومن أكبر دواعى الأسى أن يسمع المرء منكرى القياس يدافعون عن موقفهم بادعاء أنهم لم يخضعوا الفقرات المتنازع عليها لعمليات القياس، وأن كل ما صنعوه أنهم

(١٢) سورة المائدة. الآية : ٤٢.

(١٣) انظر ليفى المذكور جـ ١ ص ٢٣٧ — ٢٣٨.

(١٤) أورد العلماء دعما للقياس من سورة النساء، الآية : ٦٢ والآية ٨٥، ومن سورة الحشر الآية : ٢ (كلها) واقتبست الآية فى تأييد القياس ؛ والآية ٣٨ من سورة الأنعام فى تفنيد شرعيته.

أعلنوا صراحة ما تقرره هذه الفقرات تضمينا — أى أنهم بعبارة أخرى وقفوا بأنفسهم عند حدود التفسير دون الاستدلال القياسى(١٥) .

واقتضت مطالب الحياة ألوانا أخرى من التسليم . أما القياس فقد استبدل به الحنفية مبدأ « الاستحسان » فلو دفع هذا المبدأ إلى غايته المنطقية ، لسمح بتمام إهمال الوحى بوصفه أساسا للشريعة ، إيثارا للعرف المحلى أو الهوى الشعبي أو مجرد الضرورة . وكان الاستحسان وسيلة للتخلى عن القياس التماسا لما هو أنسب للناس فيما يعرض من القضايا الفردية الخاصة(١٦) . واتخذ المالكية الاستصلاح مكان الاستحسان ، والاستصلاح هو النظر فى ضوء المصلحة العامة ، وهو يبيح لاعتبارات المصلحة العامة للدولة أن تتدخل فى دوافع الرأى الفقهى ودواعيه . ولسنا ندهش بأى حال لتلك المقاومة المريرة التى ثارت فى وجه هذين الاتجاهين وما زالت بهما حتى قضت عليهما فى المهد ، ولعلهما كانا يتناهيان إلى إيجاد نظام يكفل العدالة والإنصاف(١٧) .

وكانت الوسيلة التى نجحت بها الشريعة الإسلامية من فورها فى حفظ أساسيها : القرآن والسنة ، وفى المواءمة بين نصوصها وبين الحاجات التى لا تبرح تتغير بحسب الأمكنة والأزمنة المختلفة ، هى التسليم « بالإجماع » بوصفه مصدرا آخر من مصادر القانون . فالإجماع هو الذى يستطيع أن يتقبل بدعة من البدع كانت تعتبر فى البداية زندقة ، فإذا هى جزء لا يتجزأ من السنة ، قد تغلبت على ما يعترض طريقها من الآراء التقليدية . وكان الإجماع — وهو المستقل عن كل قانون مكتوب أو تقليدى أو مستنبط — يقوم على تطبيق المبدأ الرومانى المسمى : «بالعادة» والذى يقول بأن « الأحكام المتشابهة المتكررة الحدوث ،

---

(١٥) انظر مقال سنوك هورجرونيا فى "Revue de l'histoire desreligions" العدد ٣٧ (١٨٩٨) ص ١٨٧ ؛ ث . و . چاينبل Handbuch des islamischen Gesetzes (ليدن وليبزج ١٩١٠) ص ٥١ هامشة ٢ .

(١٦) جولدزيهر Zahirten ص ١٢ .

(١٧) انظر كتاب مكدونالد السابق ص ٨٧ .

لها قوة القانون « "consuetudinem aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritatem vim Legis obtinere deberi"[١٨] فكان الإجماع عند علماء الشريعة يؤدى نفس وظيفة مذهب (consensus prudentum) عند الرومان أى اتفاق أهل الحكمة والمعرفة .

ولما كان من حق الإجماع أن ينشئ سنة جديدة فإنه يتفوق على السنة . يقول القرآن : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا[١٩] » . وهذا يفسره البيضاوى (المتوفى ١٢٨٢) ، « بأن المسلمين خيار وعدول مزكون بالعلم والعمل . وهم يسيرون بين طرفى إفراط وتفريط كالجود بين الإسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن ، وإذ كانت أخلاقهم أخلاقهم فإن معنى الآية القرآنية أن إجماعهم حجة وثقة . إذ لوكان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت به عدالتهم[٢٠] » . على أن الشطر الثانى من الآية الكريمة أحسم فى الأمر وأقطع ؛ إذ أنها تذكر أن ذلك قد كان : « لتكونوا شهداء على الناس » ، وفى أمكنة أخرى يهاجم الكتاب أهل الفرقة : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا[٢١] » .

وقد قضى النبى بقوله : « لن تجمع أمتى على باطل » ، على كل خوف من أن يضل الإجماع أحيانا فيضلل الناس ، وفى بداية الأمر كان إجماع الصحابة يعد حجة يركن إليها ، وكان مالك يرى إجماع أهل الحرمين ، مكة والمدينة كافيا للبت فى الأمور . ثم تحول معنى الإجماع شيئا فشيئا حتى أصبح يفسر بأنه اتفاق القادرين على الحكم فى المسائل الدينية ؛ فأصبح بذلك يعنى اتفاق أهل

---

(١٨) أعنى أن العرف والسابقة ينبغى أن تكون لها قوة القانون . وهو اقتباس اقتبسه جولدزيهر فى دائرة المعارف الإسلامية E. I. ج ٢ ص ١٠١ — ١٠٢ .

(١٩) سورة البقرة الآية : ١٤٧ .

(٢٠) تفسير البيضاوى نشره هـ . ا . فليشر (ليبزج ١٨٤٦ — ١٨٤٨) ج ١ ص ٨٨ — ٨٩ . (وقد نقله المترجم عن طبعة القاهرة عام ١٣٤٠ هـ — المترجم) .

(٢١) سورة النساء الآية : ١١٥ .

العلم ، ولما لم يكن ثمت هيئة تجمع شتات العلماء ، فليس فى الإمكان أخذ رأيهم بالتصويت والحصول على قرار منهم فى مسألة مطروحة للبحث .

وإذن فلا يستطاع الأخذ بمبدأ الإجماع فى أى حل من الحلول يتعلق بتسوية مسألة ما فى مستقبل الأيام ، بل الأحرى أن يطبق على الماضى وأن يكون العامل الفاصل فيه استرجاع الأحداث الماضية . ففى إمكان الإنسان فى أية لحظة من اللحظات أن يتحقق أن كيت وكيت من الآراء وكذا وكذا من النظم ، قد أصبح مقبولا بطريق الإجماع ، والخروج على الإجماع « كفر » .

ومجال العقيدة الذى تنسحب عليه أحكام الإجماع — وهى أحكام قد يعبر عنها بالقول أو الفعل أو السكوت — لا يبرح يتسع على الدوام ، بينما لا يفتأ مجال الفصل والحكم يضيق فيما لم يبت فيه الإجماع . فالمسائل التى يسويها الإجماع فى المستقبل تجنح أبداً أن تصبح صغيرة تافهة . وهذا التحول الطبيعى ينقص من قدرة « الإجماع » على إصلاح الإسلام نقصا بينا . ومن البديهى أنه ربما حدث فى المستقبل أن تتفق الآراء على توسيع أفق الإجماع توسيعا يسمح له بإقرار تغييرات بعيدة المدى تتصل بحجية الفقه ومحتوياته .

ولعله لم يغب عن البال أن الإجماع قد استلزم فى الأزمنة السالفة الاعتقاد فى الأولياء والقول بعصمة النبى ، ضاربا صفحا فى الحالين عن النصوص القرآنية والسنة القديمة ، وبذلك يستطيع الإجماع مثلا بتبنيه مذهب الاجتهاد ، أن يزيل إحدى العوائق الرئيسية التى تحول دون إقامة صرح الإسلام على أسس عصرية[٢٢] فإن هناك حديثا عن النبى يقول « لكل مجتهد نصيب » يعنى أن كل من عكف على تكوين رأيه بجهوده الشخصية فله نصيب من الأجر ولو أخطأ . فإن الاجتهاد وإن تعرض صاحبه للخطأ سيجد على الدوام

---

(٢٢) انظر « فى الاجتهاد » ما كتبه ماكدونالد فى E. I. دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٤٤٨ — ٤٤٩ .

تصحيحا له من إجماع الأمة الذى لا يتطرق إليه الخطأ ، ومع ذلك فإن العلماء ذهبوا إلى رأى أقره الإجماع ، مفاده أنه بذهاب مؤسسى المذاهب الفقهية الكبيرة أقفل « باب الاجتهاد المطلق » أى الاجتهاد غير المقيد . أما خلفاؤهم فلا حق لهم إلا فى الاجتهاد فى حدود مذاهبهم كل بحسب مذهبه ، ومن ثم لم يعد للأجيال التالية من رجال الإفتاء Jurisconsults إلا سلطة محدودة جدا ، تنحصر فى كونهم يستطيعون أن يجيبوا عن أسئلة فقهية خاصة على أساس معرفتهم بالسوابق ولكنها لا تتجاوز ذلك فى قليل ولا كثير . أجل إن هذه النظرية الشائعة القبول بين الناس كانت تلقى بين الفينة والفينة من يختصمها من أهل الكلام الذين يدعون لأنفسهم فى مضمار الاجتهاد حقوقا أبعد مدى . ولكن انعقد الإجماع حتى وقتنا هذا على مناهضة مدعياتهم . غير أن من المحتمل أن انقلابا فى الشعور العام قد يعيد فتح « باب الاجتهاد » ، وبذلك يمهد السبيل لإعادة النظر فى الشريعة من كافة نواحيها .

ويروى الشافعى الذى يدين له الإسلام بأول بسط لنظرية الإجماع أن النبى (ص) قال : « ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله تعالى ، ونصيحة المسلمين ، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » . (قال الشافعى) رحمه الله تعالى : (قال) فما معنى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعتهم (قلت) لا معنى له إلا واحد (قال) وكيف لا يحتمل إلا واحدا ؟ (قلت) إذا كانت جماعتهم متفرقة فى البلدان فلا يقدر أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار فلم يكن فى لزوم الأبدان معنى لأنه لا يمكن ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئا فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ومن قال بما تقول جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها وإنما تكون الغفلة فى الفرقة ، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن

معنى كتاب الله تعالى ولا سنة ولا قياس إن شاء الله تعالى[٢٣] .

فهذا الرأى مشفوعا بنظرية الإجماع برمتها ، لم يكتسب المناعة إلا بإضافة ذات شأن ألحقت به ، وأعنى بذلك ، المذهب القائل بأن اختلاف الرأى فى الأمور الثانوية ، أمر مسلم به ؛ إذ يروى أن النبى (ص) قال « اختلاف الرأى نعمة على أمتى » . فالمسلمون بهذه الكلمات جعلوا النبى وكأنه قد تخلى عن دعوى تفرد القانون الإلهى بالحقيقة المطلقة ، أى عن الفكرة القائلة بأن الصدق الأوحد الموحى به والحقيق جملة وتفصيلا فى كل من ناحيتى العقيدة والخلق يتفرد بأنه قاطع مانع . على هذا الاعتبار يكون تضييق شقة الخلاف بين المذاهب الأربعة الكبرى[٢٤] ، التى تقتسم العالم السنى فيما بينها — لدواع عملية بحتة — أمرا يبرره ما طبعت عليه هذه الخلافات من ضآلة . ومع ذلك فلولا الاعتراف بتعادلها أمام الله لأفضى التعصب الحاد بينها ، إلى صدع وحدة الإسلام ؛ وهو أمر كاد أن يحدث فى القرنين الخامس والسادس الهجريين . وهنا أيضا حدث للمرة الثانية أن عادت مقتضيات الحياة الواقعية فاستوجبت التخلى عن كل أمل فى تنظيم الحيـاة تنظيما يخضع للقواعد المباشرة الصريحة الصادرة عن القوى القاهر ، او التقليل من ذلك الأمل على الأقل .

---

(٢٣) مختصر عن رسالة الشافعى (القاهرة ١٣٢١) ص ٦٥ ، وهناك ترجمة ألمانية كاملة فى كتاب شاخت المذكور آنفا ص٢٥ — ٢٦ . ولا أرانا بحاجة إلى القول أن الشيعة ينبذون إجماع أهل السنة . وهم لا يقبلون «الرأى» أيضا . ولـكنهم يأخذون بمبدأ استمرار الاجتهاد المطلق الذى يمارسه الحجة الثقة من العلماء الذين يقومون على السلطات التى تنتمى فى الحق إلى الإمام المختفى ؛ انظر فى هذا الـكتاب الفصل السادس ، القسم ٣ . وصلة القربى بين فكرة الإجماع أو على الأرجح تسلسلها ، من الفكرة الرواقية الأبيقورية الخاصة بقوة الآراء المشتركة واضحة وضوحا مقبولا . انظر فيما تنظر من الفقرات الـكثيرة كتاب Cicero : De natura de orum لشيشرون فصل ١ — ١٦ وكتاب Ad Lucilium لسينيكا فصل ٦٧ — ٦ .

(٢٤) جمع « مذهب » وهو النحلة والمدرسة .

وكان توزيع المذاهب الكبرى يتأثر بالأحداث السياسية كما يتأثر بالموضع الأصلي الذى نشأ فيه المذهب . فالفقهاء الذين كانوا يعيشون بمناطق بعيدة عن طرق الأسفار المطروقة ، كان من العسير عليهم أن يجدوا من يأخذ عنهم .

والمذهب الحنفى — وهو المذهب الوحيد الذى يبيح تلاوة القرآن بلغة غير العربية — يسود فى الوقت الحاضر الهند ومعظم الأقطار التى كانت فيما سلف خاضعة للأتراك العثمانيين ؛ أما المذهب الشافعى فهو منتشر جنوبى بلاد العرب وإندونسيا ومصر السفلى وسوريا . على حين يسود المذهب المالكى مصر العليا وشمالى إفريقيا ؛ فى حين يكاد المذهب الحنبلى يكون قاصراً على المملكة العربية السعودية .

وعلى الرغم من تفاهة الفرق بينها ، فإن الانتقال من مذهب إلى آخر لا ينظر إليه بارتياح على وجه العموم . ولا يسمح به إلا أن تدعو إليه هجرة شخص إلى بلد يسوده مذهب مخالف لمذهبه ، وإلا لتجنب متاعب شرعية ، كالتى قد تنجم — فى بعض البلاد — عن عدم وجود قاض على المذهب الأصلى للفرد . ومن البديهى أن التطورات السياسية كثيراً ما كانت تجر تغييرات شاملة فى توزيع المذاهب ، فقد حول الأترك العثمانيون العراق بالقوة من المذهب الشافعى إلى المذهب الحنفى فى القرن السادس عشر .

ولقد حاول المسلمون فى حدود ما قضت به أحداث التاريخ أن يبنوا لأنفسهم حياة تقوم فى كنف الله أكثر مما تقوم فى الله نفسه . وعلى الرغم من كثرة ما نقلوا من قوانين البلاد التى فتحوها ، فقد ظل الفقه من حيث أسلوبه أصيلا أصالة عميقة . وراح المسلم يجابه تقلبات الزمن محتميا وراء شريعته مجابهة كللت بالنجاح . ولكن من دواعى الأسف أن الشىء الكثير من نجاحه الدنيوى ومن رسوخ قدمه فى هذا العالم إنما يرجع إلى استعداده للتوفيق والتراضى بإدخاله الحقائق المتغيرة لهذه الحياة فى حقيقة الوحى الثابتة .

٣

لم يكن التناقض بين الأحلام المثالية للمشرعين وواقع الحياة ، أصرح ولا أجرح لشعور المجتمع فى أى موضع منه فى محيط التنظيم السياسى * . فليس بين مظاهر الحضارة الإسلامية مظهر أصرح دلالة على فشل المسلمين المستتر وراء أبراد الأبهة والجلال من إخفاقهم فى إقامة التوازن بين الآمال والأعمال ، إذ عجزوا عن القيام فى قدر معقول من الكفاية بوضع دستور بالمبادئ التى أنزلها الوحى فى شأن الدولة والتى اشتد تلهف المشرعين إليها وتعقبوها تعقبا لا يمت إلى الواقع بأدنى سبب . ولكن الأمر تناهى إلى أن صارت شقة الخلف بين الواقعى والمثالى شيئاً مضحكا وغير مطاق ويوجب اطراح المثالى دون الاحتفاظ بشىء إلا بقية يسيرة يتعلل بها ضمير المجتمع الذى ظل على رأيه بأنه مجتمع الله .

لقد أقام محمد بمعونة أتباعه حكومة دينية (ثيوقراطية) ، أى دولة يأخذ فيها الله بزمام السلطة السياسية ويكل إدارتها إلى نبيه ووكيله النبى محمد . ذلك أن تكليفه بأداء الرسالة ناط به السلطة السياسية . ولم تكن الجماعة الإسلامية تعرف أى فارق بين ما هو زمنى وما هو روحى إذا ما أريد تعريف تلك السلطة وتحديدها . وكان ما حدث فى المسيحية من شقاق بين الكنيسة والدولة أمرا لا محل له فى الإسلام . إذ كانت السلطة الزمنية فى الإسلام مندمجة فى السلطة الروحية . وكانت الدولة هى الكنيسة من ناحية ضمانها وتوسيعها لرقعة العقيدة وعنايتها بشئون المؤمنين * . على أن عملها كان مقصورا على الإدارة ، وما أن توفى النبى ولم تعد العناية الربانية تبعث بوحيها على لسان رسول الله وصفيه حتى اقتصر أمر الدولة على الأعمال التنفيذية .

وبذلك أصبح الدين والسياسة أو الإدارة ، مرتبطين ارتباطاً لا تنفصم عراه ، فى واجبات موظفى الدولة الإسلامية القديمة . ويزعم بعض الرواة أن الخليفة عمر كتب إلى عامله على البصرة يقول : « أما بعد ، فإن للناس نفرة عن سلطانهم فأعوذ بالله أن تدركنى وإياك عمياء مجهولة وضغائن محمولة ، أقم

الحدود ولو ساعة من نهار وإذا عرض لك أمران : أحدهما لله والآخر للدنيا فآثر نصيبك من الله فإن الدنيا تنفد والآخرة تبقى وأخيفوا الفساق واجعلوهم يدا يدا ورجلا رجلا ، وعد مرضى المسلمين واشهد جنائزهم وافتح لهم بابك وباشر أمورهم بنفسك فإنما أنت رجل منهم غير أن الله جعلك أثقلهم حملا[٢٥] . »

وحدث أن أحد رؤساء قبائل العرب — وقد دخل الإسلام وشيكا — خاطب النبي بقوله : «أنت سيدنا» فبادره صلوات الله عليه بقوله : « السيد الله تبارك وتعالى[٢٦] . »

وكان الطراز الوحيد من الحاكم الذى عرفه العربى فى بلاده هو «السيد» ، أى رئيس القبيلة ، (وقد يكون زعيم مجموعة من القبائل) . وكان السيد يحتفظ بهذه المكانة بفضل نفوذه الشخصى ، الذى يرجع إلى عراقة أصله ، ولكنه يرجع بوجه أخص إلى صفاته الأخرى من قيادة وكرم وقدرة على معاملة الناس . ولم يكن للسيد سلطان لحمل الناس على طاعة أوامره . وقد يصبح فى بعض الأحايين صلفا مستكبرا ، ولكن على وجه العموم لم تكن امتيازاته لتخرجه عما بينه وبين سائر أفراد القبيلة من مساواة جوهرية . كان بابه مفتوحا للجميع والوصول إليه سهلا . ولم تكن تضرب حوله أية مراسم لتحميه أو تصون مكانته . ولا يخلفه وريثه إلا إذا كانت كفاياته تزكيه ، ولكن جرت عادة القوم بإيثار سليل أى زعيم محترم بالتفضيل الجم .

قال عامر بن الطفيل وهو سيد شهير معاصر للنبي :

إنى وإن كنت ابن سيد عامر   وفارسها المندوب فى كل موكب
فما سودتنى عامر عن قرابة   أبى الله أن أسمو بأم ولا أب
ولكننى أحمى حماها وأتقى   أذاها وأرمى من رماها بمنكب[٢٧]

---

(٢٥) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، نشر س . بروكلمان (برلين وستراسبورج ١٩٠٠ — ١٩٠٨) ص ٢٨ (ص ١١ طبعة دار الكتب ، المترجم) ترجمة ليفى بالمرجع المذكور ج ١ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ .

(٢٦) سانتيلانا فى الموضع السابق ص ٢٨٦ . (هـ ٣) .

(٢٧) الديوان نشره وترجمه س . ج . ليال (ليدن ولندن سنة ١٩١٣) قصيدة ١ أبيات من ١ — ٣ .

وقد حاول أمراء بنى أمية (٦٦١ — ٧٥٠) أن يحافظوا على آداب منصب «السيد» وصفاته المميزة، وإن كانت طبيعة مركزهم من حيث هم حكام إمبراطورية مترامية الأطراف، وخلفاء للنبي وأمراء للمؤمنين، قد عفت تماما على نظام المثل الأعلى القديم ومجاله.

ثم ولى العباسيون الخلافة بمعاضدة مسلمى الفرس خاصة، فبرزت إلى المقام الأول فكرة أقل جاذبية للأنفس من الناحية الإنسانية وأكثر كفاية من الناحية السياسية وهى فكرة الملكية، التى كان الإيرانيون قد مرنوا عليها فى عهد حكامهم الأصليين. وكان الأمير — إذ يحتجب عن الدهماء من رعيته ويخصص لمنصبه بالتعيين الإلهى، ويصبغ حكمه بالصبغة الشرعية بسلسلة من نسب ملكى متصل، ويحاط بطائفة من محكم المراسم التى ترمى إلى وقاية شخصه من التدنس بمخالطة العامة، ويبعث الرهبة فى قلوب العبيد الذين نصب عليهم بإرادة رب العالمين[٢٨]، — هذا الطراز المستبد الطاغية قد وفق إلى الاندماج آنذاك فى شخص الممثل الدينى لله، ولكنه كان أقل حظاً من التوفيق عندما أراد الاندماج فى شخصية السيد العربى القديم. ويلوح أن العباسيين حاولوا عند الاقتضاء أن يظهروا ملكيتهم بأشكال تختلف باختلاف أقسام رعاياهم العديدة. على أن آداب البادية قد تراجعت على الجملة. وكان الحكم المطلق القائم على الحق الوراثى والدينى، الذى كان يستهوى الحكام، والذى يدعمه التفوق الثقافى لمناصريه من الفرس، — يوطد مركزه باطراد لا يخفف من وطأته إلا ما طبعت عليه الدول فى بلاد الشرق من ضعف فى الإدارة قديم متوارث.

وكان لكل من صور الحكم الثلاث مبدؤه فى وراثة العرش. فالسيد كان يحتفظ بمنصبه بإجماع رجال القبيلة؛ وكان ملوك فارس يقبضون على الصولجان بحكم تسلسلهم الشرعى من مؤسس دولتهم؛ أما الدولة الإسلامية الثيوقراطية

---

(٢٨) انظر فى شأن تأثير الفرس فى المراسم البيزنطية — تلك الورقة الطريفة التى أصدرها إ. شتين Byzantinisch-Nengriesuche Jahrbücher مجلد ١ — (١٩٢٠) ص ٥٠ — ٨٩.

فقد أقامت ولاية العرش على مبدأين . فإن الله لما لم يشأ أن تستمر النبوة بالنص على تنصيب خليفة روحى لمحمد (ص)، صار المؤهل لمن يعتلى العرش أحد أمرين :

(١) إما وشيجة رحم تربطه برسول الله المقبوض إلى الرفيق الأعلى تؤهله لذلك بدعوى أن قبسا من إلهامه ، أو من العنصر الإلهى الذى جعل منه صفيا لله ، — قد انتقل إلى عقبه ، أو بعبارة أصرح أن محمدا قد عين ابن عمه وزوج ابنته ، على بن أبى طالب « وصيا » له .

(٢) وإما أن إجماع الأمة يكل إلى أحد المسلمين بأن يعنى بشئون الدولة ويتولى إدارتها وأعباء الحكم فيها .

وقد فاز الرأى الأخير فى بداية الأمر ، ولكن بينما ظلت وظيفة الحاكم محددة على هذا النحو السالف ، فسرعان ما أدخل مبدأ الوراثة بحكم الأمر الواقع De Facto ، حتى إذا شدت التقاليد الفارسية أركانه ، لم يقدم أحد فى مدى خمسة قرون أو تزيد على محاولة تنحية العباسيين عن عرش الخلافة — وهم أبناء عمومة النبى .

على هذه المقدمات الهزيلة نوعا ما تطورت نظرية الخلافة ، مؤلفة بين قوى التاريخ المتباينة ، هادفة إلى تمجيد الدولة الإسلامية ، وعاملة على تمطيط الأحوال الواقعية حتى تتعادل ومطالب المثل الأعلى ومستلزماته .

ويبدأ الماوردى (المتوفى ١٠٥٨) كلامه فى الأحكام السلطانية بذكر أن الإمامة (أو الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا[٢٩] . وهى نظام واجب بالإجماع . يقيمه بعضهم على العقل وذلك لأنه لولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين وهمجا ضائعين . ويقيمه البعض الآخر على الشرح دون العقل وذلك لأن أول اختصاص للخليفة حفظ الشرع . فتعيين الإمام واجب حتم على الجماعة الإسلامية . والقرآن يوصى بطاعة ولى الأمر[٣٠] ، وإذن فمصدر سلطة الإمام

---

(٢٩) الأقوال المعروضة عليك بعد هذا تعتمد على الماوردى (نشره م . إنجر (بن ١٨٥٣) ترجمة إ . فانيان E. Fagnan (الجزائر ١٩١٥) وعلى مقدمة ابن خلدون جـ ١ ص ٣٧٨ فما بعدها) (الترجمة جـ ١ ص ٣١٨ فما بعدها) انظر أيضا ليفى المذكور سابقا جـ ١ ص ٢٩٥ — ٣١٧ .

(٣٠) انظر مثلا سورة النساء الآية : ٦٢ .

هو الله . يقول الله تبارك وتعالى : « لوكان فيهما [أى فى السماء والأرض] آلهة إلا الله لفسدتا[٣١] » ، ويترتب على هذا أنه لا يمكن أن يكون فى الأرض إلا إمام واحد . فلو اختارت بعض أقسام العالم الإسلامى المختلفة أئمة مختلفة ، كان هذا الاختيار باطلا ، وإن هذه الفكرة لتعرض على مسامعنا وإن كان الإسلام فى نفس الوقت الذى كتب فيه الماوردى قد أقر لمدة تربى على مئة سنة قيام عدة خلافات (هى خلافة العباسيين ببغداد وخلافة الفاطميين فى مصر وسوريا وخلافة الأمويين فى أسبانيا) . على أن ابن خلدون أكثر أخذا بالأمر الواقع ، إذ يعترف بشرعية إمامين اثنين يتوليان الحكم فى وقت معا على شريطة أن تكون بينهما شقة مترامية تكفى لمنع الاحتكاك والاضطراب[٣٢] .

والإمامة وظيفة انتخابية . فكل رجل مسلم ذى أخلاق طيبة اجتمعت له المعرفة والحكم اللازمان لتمييز الصفات المطلوبة فى الإمام له الحق فى المبايعة . والقرب من مركز الخلافة يؤثر — ولكنه لا ينبغى أن يكون العامل الفاصل — فيمن يشترك فعلا فى البيعة . وعدد الناخبين اللازمين لإجراء البيعة الصحيحة موضع أخذ جدلى ورد . فالسابقة المأخوذة عن تولية عثمان تشير إلى حد أدنى عدته خمسة . على أن هناك قوما آخرين ذهبوا إلى مدى أبعد بهذه المحاولة التى تستهدف التوفيق بين نظرية الانتخاب وبين واقع الإجراءات بترخيصهم ، بجواز العدد القانونى وإن لم يتعد الثلاثة ، أو السماح حتى بالفرد الواحد الذى يستطيع عندئذ برأيه أن يمنح الخلافة لمرشح ذى أهلية ، وبذلك يلزم الجماعة بالطاعة . وتخفيض عدد الناخبين إلى فرد واحد هو بمثابة الاعتراف بتولية المرشح للعرش بعهد ممن جاء قبله ، وهى طريقة يمدنا التاريخ بأمثلة كثيرة لها .

ولكى يكون المرء صالحا للإمامة ، يجب أن تتوفر فيه هذه الشروط :

(١) العدالة على شروطها الجامعة .

(٢) العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام .

---

(٣١) سورة الأنبياء . الآية : ٢٢ .

(٣٢) المقدمة جـ ١ ص ٣٤٧ — ٣٤٨ (الترجمة جـ ١ ص ٣٩١ — ٣٩٢) .

(٣) سلامة الحواس .
(٤) سلامة الأعضاء .
(٥) الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .
(٦) الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو .
(٧) النسب وهو أن يكون من قريش عشيرة النبى[٣٣] .

على أن هذا الشرط الأخير لم يلق قبولا عاما . إذ كان الخوارج يرون أنه يجوز لكل مسلم تقى أن يتولى الإمامة ، ولو كان عبدا حبشيا . ويشعر ابن خلدون أن اشتراط النسب القرشى يرجع إلى تفسير بعض الأحاديث تفسيرا خاطئا .

وعجز الإمام عن أداء واجباته يسقط أهليته . فالخليفة لا يستطيع أن يواصل عمله إذا أسرته قوة أجنبية . ولما كان الخلفاء فى بغداد قد صاروا منذ القرن العاشر ألاعيب تحركها أصبع قواد الجيش ، فقد قضى المشرعون بأنه ما دام صاحب السلطة الفعلية يحكم لخير المسلمين ، فإن الإمام وإن كان محروما شخصيا من التصرف ، يجوز أن تبقى إمامته . فإذا لم يكن المتغلب كما ذكر ، فعلى المسلمين أن يبحثوا عن رجل له من القوة ما يكفى لقبض يد المتغلب وإزالة تغلبه . وربما استطاع المرء أن يحس فى هذا الشرط الاعتراف للجماعة بحق (أو واجب) محدود فى الثورة .

وقد ظل الخليفة محتفظا بامتيازاته من ذكر اسمه فى خطبة الجمعة ووضع اسمه على العملة وحضور الصلاة فى المقصورة من المسجد وارتداء بردة النبى ، حتى فى أسوأ الأوقات التى انحطت فيها مكانته إلى الحضيض .

---

(٣٣) وربما جاز لنا أن نلحظ أن الفارابى (المتوفى ٩٥٠) فى كتابه «المدينة الفاضلة» الذى استوحى الإلهام فيه من الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة ، والذى ظل مع ذلك غير ذى وزن فى تطور النظرية السياسية عند العرب ، يسجل ما يقارب نفس تلك المستلزمات الواجب توفرها فى الرئيس الذى يعده رجلا يصبح عقلا فعالا بواسطة الهيمنة على الطبقة المفكرة . انظر كتاب ف . ديتريسى الموسوم :
Der Musterstaat des Alfarabi (Ledien, 1900) ص ٩٢ — ٩٦

على أن أصحاب النظرية السياسية كانوا مع ذلك يصورون اختصاصاته على صورة أوسع نوعا مما كانت عليه وهو فى ذروة سلطانه . ويعدد الماوردى واجباته تحت عشرة بنود : أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذ بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من خلل والأمة ممنوعة من زلل — الثانى تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم — الثالث حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال — والرابع إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك — والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً — والسادس جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة ليقام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله — والسابع جباية الفىء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف — والثامن تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تأخير — والتاسع استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة — والعاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة[٣٤] .

---

(٣٤) الماوردى المذكور ص ٢٣ — ٢٤ الترجمة ص ٣٠ — ٣١. *

٤

ومع هذا فإن الماوردى فى معالجته لشئون ما دون ذلك من طبقات النظام الإدارى ، يبدو أميل كثيرا إلى وصف صورة واقعية للموقف كما وجده .

وكما أن موسى طلب أن يكون أخوه هارون وزيرا له ومساعدا[٣٥] ، عين الخليفة لنفسه مساعدا كان اختصاصه منصبا على شئون الكتابة قبل كل شىء أى شئون الحكومة المدنية . وقد ارتقى نظام الوزارة على عهد المسلمين العرب إذ لم تكن تقاليد الساسانيين المأثورة فى شأنها تنطوى إلا على بعض مقوماتها دون البعض[٣٦] . ويفرق الماوردى بين وزارة ذات سلطات مقيدة وهى « وزارة التنفيذ » ووزارة ذات سلطة غير مقيدة وهى « وزارة التفويض » التى يكون صاحبها مماثلا من أوجه كثيرة رئيس الوزارة فى عصرنا هذا مع تمتعه فضلا عن ذلك بسلطان أوسع هو جباية الضرائب وإنفاق الأموال العامة حسب تقديره وحكمته . وكان احتفاظه بمنصبه يعتمد على مدى رضا الخليفة عنه . وكانت أزمات القرن العاشر مصحوبة بتقلبات كثيرة فى الوزراء .

ينقل الصولى (المتوفى ٩٤٦) عمن يدعى ابن إسرائيل قوله : « كان هذا الأمر [منصب الوزارة] مزامنة [أعنى طويل الأجل] ثم صار معاومة [أى لمدة عام واحد] ثم صار مشاهرة [تدوم شهرا] ثم صار مياومة ثم صار مساعاة وأخطأ أراد مساوعة فلم يفهم »[٣٧] .

وكان الوزير يشرف على رؤساء الدواوين المختلفة وكان أهمها جميعا « بيت المال » أى الخزانة العامة . وتسلفا للعرف الحديث ، كثيرا ما كان

---

(٣٥) سورة طه : ٣٠ — ٣٣ .

(٣٦) أثبت هذا الأمر نهائيا س . د . جويتاين بمقال له تحت عنوان: The Origin of the Vizierate and its True Character بمجلة Islamaic Culture عـدد ١٦ (١٩٤٢) ص ٢٥٥ — ٢٦٣ ، ٣٨٠ — ٣٩٢ .

(٣٧) أخطأ ابن اسرائيل فاستعمل لفظ مساعاة بدل مساوعة . الصولى فى أدب الكتاب (القاهرة ١٣٤١) ص ١٨٥ — ١٨٦ .

الوزير يتولى بشخصه شئون واحد أو أكثر من هذه الدواوين أو الوزارات. وكانت كل ولاية من الولايات — «التى كانت تكون بعضها مع بعض اتحاداً غير متماسك»[٣٨] فى دولة الخلافة — تدار بوساطة ديوانها الخاص فى العاصمة. وفى قرابة سنة ٩٠٠ ضمت هذه الدواوين بعضها إلى بعض فى ديوان مركزى واحد هو «ديوان الدار»، وله فروع ثلاثة: واحد للشرق والثانى للغرب، والثالث للسواد (أعنى العراق الأوسط والأدنى). وثمة ديوان الحرب وديوان النفقات وديوان البريد العام (الذى كان رئيسه يتولى الشرطة السرية) ثم ديوانان للمراسلات الرسمية، ومكتب الخليفة وهو المختص بالالتماسات المقدمة لولى الأمر، — تلك جميعا كانت الأداة الكبرى التى كانت السلطة المركزية تحافظ بواسطتها على سلطانها[٣٩].

وكان لدخل الخزانة من الناحية النظرية ثلاثة مصادر: الفىء أى الجزية المجبية من الأراضى التى فتحها المسلمون، والغنيمة أى سلب القتال، والصدقة وتشمل العشر وهو الذى يدفع عن الأراضى الزراعية والبساتين، كما تشمل الصدقة بمعناها الأضيق وهى التى تسمى أيضا الزكاة وتدفع عن الماشية. والقرآن يحدد نصاب الزكاة وأوجه الخير التى تصرف فيها[٤٠].

وكانت الجزية المأخوذة من البلاد المغزوة وهى ما يسمونه بالخراج تجبى من أقاليم عقد سكانها مع المسلمين معاهدة تضعهم تحت السيادة الإسلامية. ومثل هذه الأرض لا يجوز بيعها، واعتناق صاحبها الإسلام لا يؤثر فى التزامه دفع الخراج. وكان تطبيق هذه الضريبة على دافعى الضرائب المسلمين من أعظم المشاكل التى اشتد حولها الجدل فى العصر الأموى، ولكن الأمر انتهى بأن أقر الإجماع ذلك التدبير الضرورى وإن لم ينزل به القرآن.

---

(٣٨) كتاب متز المذكور آنفا ص ٧٦. (والترجمة العربية ص ٩٨ — المترجم).

(٣٩) انظر المصدر السابق ص ٧٦ — ٨١، إن شئت تفصيلا.

(٤٠) سورة التوبة ٩ : ٦٠. انظر ليفى المذكور آنفا — جـ ١ ص ٣٣١.

والواقع أن الخزانة كانت تتلقى الدخل من مصادر أخرى أيضا : منها الضرائب التى تجبى من غير المسلمين والرسوم المحلية والبلدية والدخولية ومكوس البيع ، ثم . . . مصدر آخر غير منتظم ولكنه جزيل الربح ، وهى المبالغ المبتزة من الموظفين المعزولين ومن المصادرة من أى نوع كانت ، وكان من أجزل مصادر الربح بوجه خاص الاستيلاء على الثروات التى يخلفها الأغنياء .

يقول ابن المعتز (المتوفى ٩٠٨) :

ألیس هــذا محكما مشهرا ... وويل من مات أبوه موسرا

وقال من يدرى بأنك ابنـه ... وطال فى دار البـلاء سجنه

فنتفوا سـباله حتى فنى ... فقال جيرانى ومن يعرفنى

وانطلقت أكفهم فى صفعه ... وأسرفوا فى لـكمه ودفعه

حتى رمى إليهم بالكيس[٤١] ... ولم يزل فى أضيق الحبوس

وعمدت الحكومات إلى جباية الضرائب بطريق الالتزام ، كما استخدمت نظام المسئولية المشتركة الملقاة على عاتق جماعة أو إقليم ، فكان لهما أثرهما المألوف فى الإضرار بالاقتصاد القومى . ولكن تناقص الدخل لم يصبح مصدرا للقلق إلا فى القرن العاشر ، إذ أدى تناقص الأراضى الواقعة تحت سلطان الخليفة المباشر إلى تفاقم نقص الدخل المجبى من أجزاء الإمبراطورية المختلفة . ففى ٣٠٦ هـ — ٩١٨ — ٩١٩ م بلغ صافى إيرادات بيت المال نحو أربعة عشر مليونا ونصف المليون من الدنانير — ولكن المصروفات فاقت الإيرادات بما يزيد على مليونين . ويتضح مدى سوء الإدارة الضارب أطنابه عندما يعلم أنه من بين مجموع المصروفات لم يذهب إلا قرابة مليون واحد إلى ما قد يسميه الناس باسم المصروفات العامة كصيانة الحدود والبريد العام وطرق الحج ومرتبات موظفى الدولة ، على حين أن نحو الأربعة عشر مليونا ذهبت لنفقة

---

(٤١) ديوان ابن المعتز (القاهرة ١٨٩١) جـ ١ ص ١٣١ . ترجمة متز المذكور ص ١١٣ (والترجمة العربية ص١٦٤ — المترجم) .

قصر الخلافة وما يتعلق به ، ولشرطة العاصمة ودفع مرتبات صغار الموظفين الذين يعملون فى دواوين الحكومة المركزية[٤٢] .

ويجعل الماوردى اختصاص عمال الأقاليم يشمل السلطة المدنية والعسكرية فى مناطقهم كما يشمل جباية الضرائب . وهذا مناقض لما جرى عليه العمل فى خير عصور الدولة . والماوردى هنا يصور حالة الأزمنة المتأخرة يوم ترتب على تمتع الوالى بهذا الامتياز فضلا عن اختصاصاته الأخرى أن أصبح الولاة شبه مستقلين . ولما كان قد أصبح من حقه كذلك تعيين القضاة ، فإن نفوذه قد امتد إلى كل خلية من خلايا الحياة العامة .

ويعود الصدع بين « القاعدة المثالية » و « العرف المتبع » فيتضح اتضاحا أليما فى مسألة «القضاء» من ناحيتيها النظرية والعملية . ويشترط الماوردى لصحة تعيين القاضى أن يكون المعين : —

(١) بالغا ذكرا . (٢) عاقلا فطنا .
(٣) حرا . (٤) مسلماً .
(٥) حائزا للصفات الخلقية الكريمة اللازمة لانخراطه فى سلك الشهود العدول .
(٦) سليم البصر والسمع .
(٧) وأن يكون على علم جيد بالأحكام الشرعية . وهذا الشرط الأخير يشتمل على علم أصولها والارتياض بفروعها[٤٣] .

---

(٤٢) انظر أ . فون كريمر "Ueber das Einnahme budget des Abbasiden Reiches vom Jahre" ٣٠٦ H. (٩١٨—٩١٩) العدد ٣٦ . Denkschri ftsndèr kaisd. wiss سنة ١٨٨٦ ص ٢٨٣ — ٣٦٢ أنظر أيضا ورقة كريمر المعنونة : "Ueber das Budget Einnahmen, unter der Regierung des Haruns Alrasid" ver handlungen des VII. (فيينا ١٨٨٨) ص ١ — ١٨ . Internationalen Orientalisten—Congresses, Semitische Section,,

(٤٣) كتاب الماوردى المذكور أعلاه ص ١٠٧ — ١١١ انظر هـ . ف . أمدروز JRAS سنة ١٩١٠ ص ٧٦٢ — ٧٦٥ .

وما لم تكن ولايته خاصة فنظره مشتمل على عشرة أحكام :

(١) فصل المنازعات وقطع التشاجر والخصومات .

(٢) استيفاء الحقوق ممن مطل بها وإيصالها إلى مستحقها بعد ثبوت استحقاقها .

(٣) ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو صغر .

(٤) النظر فى الأوقاف بحفظ أصولها وتنمية فروعها أو مراقبة الناظر عليها .

(٥) تنفيذ الوصايا على شروط الموصى فيما أباحه الشرع .

(٦) تزويج الأيامى بالأكفاء .

(٧) إقامة الحدود على مستحقيها .

(٨) النظر فى مصالح عمله من الكف عن التعدى فى الطرقات والأفنية .

(٩) تصفح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه من خلفائه .

(١٠) التسوية فى الحكم بين القوى والضعيف[٤٤] .

وهناك رسالة جمعت كل ما كان المسلمون يعدونه المثل الأعلى فى تعريف شؤون القضاء وإجراءاته وهم ينحلون كتابتها عمر بن الخطاب إلى أحد قضاته . ومهما يكن تاريخ تلك الرسالة ، فإنها كانت مألوفة معروفة لدى الكتاب المسلمين فى عصر لا يتجاوز منتصف القرن التاسع :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، من عبدالله عمر أمير المؤمنين إلى عبدالله بن قيس . سلام عليك ، أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس بين الناس فى مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين الناس إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه نفسك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق لا يبطله شىء . واعلم أن مراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل » ثم يأمر عمر بعد ذلك باستعمال « القياس » على نحو يومئ

---

(٤٤) كتاب الماوردى المذكور آنفا ص ١١٧ — ١١٩ . وأمدروز ص ٧٦٨ — ٧٦٩ .

إلى أن أصل هذه الرسالة ربما كان يرجع إلى قرابة منتصف القرن الثامن . وبعد وضع قاعدة لتحديد مدة للغائب المدعى عليه والاستماع إلى الشهود . تختتم الرسالة بالآتى : « إن الله تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات . وإياك والقلق والضجر والتأذى بالخصوم فى مواطن الحق التى يوجب الله بها الأجر ويحسن الذخر فإنه من صلحت سريرته فيما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس ومن تزين للدنيا بغير ما يعلم الله منه ، شانه الله ، والسلام »(٤٥) .

وتصريف شؤون العدالة واجب على المجتمع الإسلامى . وليس بد من أن يعين قاض . وفى أماكن مثل بغداد كان قاضى القضاة هو أعلى سلطة قضائية . وكثيرا ما كان يعين فى بعض كبريات المدن قاض لكل مذهب له بها أتباع .

على أن الذى كان يحدث فعلا أن اختصاصات القاضى كانت تقتضب اقتضاباً شديدا . ولم يكن الخلفاء الأول هم وحدهم الذين يكثرون من الجلوس للقضاء بأنفسهم ، كما كان يفعل ذلك أيضا ولاة متأخرون عنهم كثيرا فى مختلف الولايات ، بل إن السلطات المحلية ، وبخاصة الشرطة ، كانت تنتحل تدبير العدالة إلى حد جسيم . ومعنى هذا ، أن قدرا عظيما مما كان للقاضى من الاختصاص القضائى كان يسلم إلى يد السلطة التنفيذية ليفصل فيه الوزير أو الوالى ، الذى كان يرأس ما يسمى بديوان المظالم .

وكان من المفروض أن هذه المحكمة تتولى الشؤون الآتية :

(١) النظر فى تعدي الولاة على الرعية .

(٢) جور العمال فيما يجبونه من الأموال .

(٣) كتاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم فيما يستوفونه له ويوفونه منه .

(٤) تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم .

---

(٤٥) ابن قتيبة « عيون الأخبار » ص ٨٧ (ص ٦٦ من طبعة دار الكتب — المترجم) . (الماوردى المذكور آنفا ص ١١٩ - ١٢١) ترجمة د . س مارجوليوث JRAS سنة ١٩١٠ ص ٣١١ — ٣١٢ .

(٥) رد الغصوب وهو ضربان : أحدهما غصوب سلطانية ، والثانى ما تغلب عليها ذوو الأيدى القوية .

(٦) مشارفة الوقوف (الإشراف على الأوقاف) .

(٧) تنفيذ ما وقف القضاة من أحكامهم لضعفهم عن إنفاذها وعجزهم عن المحكوم عليه .

(٨) النظر فيما عجز عنه الناظرون من الحسبة فى المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه والتعدى فى طريق عُجز عن منعه والتحيف فى حق لم يقدر على رده .

(٩) مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج والجهاد من تقصير فيها أو إخلال بشروطها .

(١٠) النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين .

وهنا لا نجد فاصلا واضحا بين اختصاص هذه المحكمة وبين اختصاصات القاضى(٤٦) .

والذى كانت هذه « المحاكم الدنيوية » تستمتع به من قوة تنفيذية تعظم قوة القاضى وترجع إلى اتصالها الأوثق بأكبر موظف تنفيذى ، قد أفضى إلى إنزال القاضى العادى إلى المقام الثانى . ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أنه لم يرو قط أن أحدا من الخلفاء الراشدين جلس للمظالم — وإنما قضت الظروف العملية القاهرة فى الأزمنة التالية باستخدام هذه البدعة التى تسمى المثل الأعلى لإدارة منتظمة تقوم على ميزان العدالة السماوية بين المسلمين ، وأصدق شاهد على مدى الضعف التام الذى انحدرت إليه سلطة القاضى العادية عند حلول القرن الحادى عشر ما يقوله الماوردى — وقد تولى هو نفسه رياسة القضاء ردحا من الدهر فى بغداد — عن الفوارق بين السلطة القضائية التى لمحكمة المظالم وبين تلك التى للقاضى . وهذه النقط الخمس هى أبرز العشر التى أوردها :

---

(٤٦) كتاب الماوردى المذكور ص ١٣٥ — ١٤١ . انظر أمدروز JRAS ١٩١١ ص ٦٣٧ — ٦٤١ .

(١) محكمة المظالم أعظم هيبة وأشد قوة .
(٢) سلطتها القضائية « أوسع جوازا وأفسح مجالا » .
(٣) أن لديها « قوة أكبر على الإرهاب » .
(٤) وهى تملك أيضا « القوة على كبح المخالفات العلنية ومقابلة التعدى العلنى بالتقويم والتأديب » .
(٥) أنها تستمع بكامل السلطة فى استدعاء الشهود والمدعى عليهم(٤٧) .

وما نشأت محاكم المظالم إلا لما فى الشريعة من قصور خاص (تعقيب ٥٥) فالقاضى ملزم أن يحكم فى القضية فورا — فى حين أن قاضى المظالم يستطيع أن يؤجل النطق بالحكم إن رأى مثل ذلك التأجيل مساعدا على اكتشاف الحقيقة . والقاضى لا يستطيع أن يدعو الشهود مباشرة ؛ ولا بد له من أن ينتظر حتى يقدم المدعى الشهود ويستجوبهم . وقاضى المظالم حر فى أن يتصرف التصرف الذى يراه متناسبا مع خير مصالح العدالة . ثم إن الحدود كانت تنطوى على عقوبات ينبو عنها شعور الأزمنة المتأخرة الأكثر رقة (تعقيب ٥٦) ومع ذلك فإن الرواة ينقلون إلينا قصة عن أحد الصحابة وهو ينصح لامرأة قدمت إليه متهمة بالسرقة بأن تنكر التهمة حتى تعفيه من إقامة الحد عليها والأمر بقطع يدها اليمنى(٤٨) . وكان قاضى المظالم أقدر على الفصل فى القضايا وفق الشعور المعاصر .

وقضاء الحسبة يعد محاولة أخرى تتمم وظيفة القاضى . وهى محاولة لوضع نظام تنفيذى لتلك النصيحة التى أمر بها القرآن المؤمنين كافة : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »(٤٩) .

وكان الموظف المنوط به هذا الاختصاص وهو المحتسب ، من الفقهاء عادة ، وكان حرا فى أن يستنبط قواعد حكمه من العرف ، دون القانون الموحى به

(٤٧) كتاب الماوردى المذكور ص ١٤١ — ١٤٢ انظر أمدروز المذكور ص ٦٤١ — ٦٤٢ .

(٤٨) انظر أمدروز . مجلة JRAS ١٩١٠ ص ٧٩٣ .

(٤٩) سورة آل عمران . الآية : ١٠٠ .

وهو الشرع[٥٠] . وكانت واجباته وسطاً بين اختصاصات القاضى وواجبات صاحب المظالم . فهو يسمع ويفصل فى الشكاوى المتعلقة بنقص المقياس وتطفيف الميزان والغش فى البيع وتأخير دفع الديون التى استحقت السداد . على أن اختصاصه القضائى مقصور على الحقوق والمظالم الواضحة وعلى المسئوليات التى لا نزاع فيها . فهو لا يستطيع أن يستمع إلى شاهد أو يحلف يمينا . وكان يمكنه من ناحية أخرى أن ينظر فى الأمور ولو لم تقدم إليه شكوى ، كما كانت قدرته على التنفيذ تفوق قوة القاضى النظامى الرسمى . ويروى الماوردى أن محكمة المظالم فى المرتبة العليا ، وأن الحسبة فى المرتبة الدنيا[٥١] .

والمحتسب إنما هو قبل كل شىء مشرف على أخلاق المجتمع ، والمخالفات المفروض أنه يمنعها أو يجازى عليها هى على وجه العموم خرق السلوك المستقيم . ومن ثم فإن من إختصاصه أن يراعى أن تقام الصلاة لأوقاتها ، وعلى المنوال الذى يقره العرف المعتاد ، وهو مسئول عن وقاية المؤمنين من التعرض لمغريات المثل السيئ ، مثل شرب الخمر ، ولعب الآلات الموسيقية ، وعليه أن يصون الأمة من المعاملات التجارية المنطوية على التدليس ، وأن يحافظ على خلو الطريق للسابلة ، وأن ينفذ لوائح المبانى (وهو واجب تجعله الشريعة من حق القاضى) ، وربما جاز اللجوء إليه للتفتيش على الصناعات[٥٢] ، وأن يصلح ما قد يلقاه العمال من عسف فى المعاملة أو حيف فى الأجر ، وليس من حقه أن يصدر آراء قانونية ، ولكنه يقيم ما عسانا نسميه باسم القانون العام ، واختصاصه يأخذ بطرف من إختصاص الشرطى واختصاص القاضى ؛ وسلطته تجمع بين الصفتين التنفيذية والقضائية ، ولكنها مقصورة على تطبيق وتنفيذ الأحكام السابقة التى أصدرتها المحاكم « العليا » أو التى يوحى بها الشعور الشعبى العام بالعدالة .

---

(٥٠) كتاب الماوردى المذكور ص ٤٠٤ . انظر أمدروز JRAS ١٩١٦ ص ٧٧

(٥١) كتاب الماوردى المذكور ص ٤٠٥ — ٤٠٨ انظر أمدروز فى الموضع السالف ص ٧٨ — ٨٠ .

(٥٢) انظر متز ص ٢٦٩ (ص ٣٢٥ . من ترجمة الدكتور أبى ريدة — المترجم) .

ومن سوء الحظ أن الحسبة التى وضعت خطتها البديعة على أساس من المرونة لتتواءم وطوارئ الحياة اليومية ، قد ألم بها فى زمن الماوردى التدلى والانحطاط فى أعين الناس . قال : « ولكن لما أعرض عنها السلطان وندب لها من هان وصارت عرضة للتكسب وقبول الرشا لان أمرها وهان على الناس خطرها(٥٣) ، ولم يحدث البتة فى أى عصر من العصور أن أظهرت هيئات المدن (البلديات) الإسلامية أنها قادرة على إنتاج وتنمية نظم ربما تهيأ لها بمرور الزمن أن تقاوم المظالم الخرقاء التى قد تجترحها حكومة لاتستشعر المسئولية .

وكان مركز القاضى الحرج بإزاء سلطة تنفيذية تعمل على مقاومته ، واستحالة احتفاظه على وجه الإجمال بضمير صاف نقى أمام ضغط الخليفة عليه بالمطالب استنادا إلى « مقتضيات السياسة العليا » "raison d'etat" ، فضلا عن كراهية إصدار أحكام على إخوان له من المسلمين قد تكون مكانتهم الخلقية أعلى كثيرا من مكانة القاضى نفسه، — كل هذه العوامل جعلت الأتقياء ينفرون من ذلك المنصب . فلم يبق شىء يبرر به هؤلاء الأتقياء قبولهم لذلك المنصب إلا القسر والإجبار . وما أكثر ما كان المشرع يضطر إلى استخدام علمه ليبرر من الأمور مالا ينهض له عذر ولا مبرر ، أو يسوغ على الأقل ، ماهو مخالف للشريعة ، وذلك بلّى التأويلات ليا بارعا ، أو حتى بتنفيذ نصوص الأحاديث(٥٤). وكان ذوو الورع يخافون من الخلود فى نار جهنم عندما يحملون قسرا على القضاء . ألا ترى إلى أبى حنيفة كيف لم يقبل قضاء بغداد حتى ضرب وأوجع ؟

---

(٥٣) الماوردى ص ٤٣١ . انظر أمدروز بالموضع السابق ص ١٠١ ، والمحتسب فى « ألف ليلة وليلة » يشارك القاضى فى سوء السمعة ، انظر عثمان ريشر ، فى مجلة Islam العدد ٩ (١٩١٩) ص ٧٢ — ٧٣ .

(٥٤) انظر الأمثلة التى أوردها جولدزيهر فى "Mohammed anisches Recht in Theorie und Wirklichkeit" ZS. f. vgl. Rechtswiss ع ٨ (١٨٨٩) ص ٤٠٦ — ٤٢٣ .

وانحدرت سمعة القضاة إلى الحضيض . فما أكثر ما كان أحدهم يتواطأ مع أرباب السلطان على إذلال الأبرياء ، وما أكثر ما كانوا يسمحون لأنفسهم بأن يقبلوا الرشا مقابل الإغضاء عن الظلم[٥٥] ، ولما كانت إقامة الشرع لا تجد وقاية من عدوان السلطة التنفيذية ، فما أكثر ما كانت العدالة تنهار انهياراً تاما . ومرة أخرى ، يعود الحلم الإسلامى الرفيع الذى يحلم بحياة تدبر نظمها يد الله فيروغ من المؤمن تحت صدمة الحقائق الواقعيـة القاسية ، وقد أخفق الحكم الاستبدادى الدينى (الثيوقراطى) فى أن يستثير ذلك الشعور بالمسئولية المدنية التى هى على طول المدى ، الحارس الوحيـــــد للقانون إنسانيا كان أم سماويا . على أن المسلمين المقيمين فى كبريات المراكز الثقافية لم يكونوا وحسب متنبهين إلى مايرزحون تحته من سوء الحكم (يشاركهم فى ذلك زملاؤهم من الرعايا فى المناطق الريفية) ، بل أيضا لم يكن يغرر بهم أى وهم باطل فى شأن تلك الحلقة المفرغة الخبيثة من المظالم التى كانوا يجدون أنفسهم محصورين فى نطاقها . على أنه ما من فطنة مهما بلغت من القدرة على الفهم والتحليل كانت تستطيع إجبار الحكومة على التخلص من أولئك الجند المرتزقة الأجانب الذين كانت تعتمد عليهم فى توطيد سلطانها ، ولا كان معقولا أن حكومة يرهقها جشع تلك الجموع المسلحة القصيرة النظر وميلها للنهب ، تتخلى عما تجنيه من الفساد من ربح عاجل وبيل العاقبة[٥٦] .

وعلى الرغم من كل هذا ، فلا يزال يبدو أن المسلمين لم يستميتوا فى التعلق بأية مسألة قدرما تعلقوا بفكرتهم الجوهرية وانخداعهم فى أمر الخلافة ، وكذلك لم يقدر للمؤمنين أن يلقوا من خيبة الأمل المريرة ، ولا اضطروا إلى الاعتراف بالهزيمة اعترافا أصرح وأحط للكرامة ، مما لقوا فى ذلك الموضوع .

---

(٥٥) انظر إ . تيان Histoire de L'organisation Indiciaire en paysd'Islam مجلدا (باريس ١٩٣٨) ف ٥ "Les Moeurs Indiciaires" ص ٤٢٣ — ٥٠٠ وانظر كتاب ريشر فى الموضع السالف ص ٧٣ ، طلبا للحكم على القاضى فى ألف ليلة وليلة .

(٥٦) انظر مثلا ابن مسكويه (المتوفى فى ١٠٣٠) فى « The Eclipse of the Abbas. Caliphate » « خسوف الخلافة العباسية » ، نشره وترجمه د . س . مارجوليوث ، هـ . ف أمدروز (اكسفورد ١٩٢٠ — ١٩٢١) ف ٢ ص ٢٧٩ (الترجمة ف ٥ ص ٢٩٨ — ٢٩٩) .

فإن الانحلال المطرد الذى ابتدأ فى زمان مبكر يعود إلى القرن التاسع ، وراح ينخر فى قوة الإسلام حتى ضعضع أركانها ، إلى أن تناهى عند منتصف القرن العاشر إلى تدمير السلطة المركزية فى بغداد تدميرا لاسبيل إلى إصلاحه ، قد استوجب من الناس الرضا بأحوال أبعد ما تكون عن تلك التى افترضتها النظرية السياسية ، وربما جاز لنا أن نرتاب فى أن الخلافة كما صورها الفقهاء كان لها فى أى يوم من الأيام وجود حقيقى ، على أنه حدث فى القرن الحادى عشر أن أصبح التضارب بين الواقع والمثل الأعلى المرجو صارخا ، بحيث لم يعد فى مستطاع جماعة المؤمنين غض النظر عنه .

ومن ثم لم يكن بد من إعادة النظر فى مستلزمات السلطة الشرعية ، فى تساهل لم يبرح يتزايد حتى بلغ الحضيض ، وهجر الحلم النظرى . وأصبح الرأى السائد أن كل مسلم مؤمن ملزم بأن يطيع كل من قبض على السلطة . . . سواء أكانت قوته شرعية de jure أو واقعية de facto لاتستند إلى أساس شرعى. ومهما كان الحاكم الواقعى طاغية شريرا ، ومهما كان سلوكه الخلقى مزعجا كريها — فإن الرعية كانت ملزمة بالطاعة الممزوجة بالولاء .

وكانت النزعة الواقعية المتخلية عن كل وهم والقريبة من سخرية الكلبيين — وهى النزعة التى لايزال الشرقى ميالا إلى النظر من خلالها إلى الحياة السياسية قد شرعت تعبر عن نفسها على لسان الغزالى .« فليت شعرى من لايساعد على هذا ويقضى ببطلان الإمامة فى عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأى أحواله أحسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة فى أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤد إلى تعطيل المعايش كلها ويفضى إلى تشتيت الآراء »[٥٧] .

---

(٥٧) نقله ليفى فى كتابه المذكور جـ ١ ص ٣٠٦ .

ويستطرد الغزالى قائلا : « فلو انتهض لهـذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولـكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته ؟ قلنا الذى نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته(٥٨) » .

وهذا اليأس والاستسلام المطلق الذى اختصت به الحياة السياسية فى الفترة التالية يجيد التعبير عنه القاضى ابن جماعة الدمشقى (المتوفى ١٣٣٣) .
« وأما الطريق الثالث الذى تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم ولا يقدح فى ذلك كونه جاهلا أو فاسقا من الأصلح وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثانى إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم ولذلك قال ابن عمر فى أيام الحرة نحن مع من غلب(٥٩) » .

لقد أخفقت الدولة الربانية المثالية Civitas Die وقد سلم المجتمع الإسلامى بإخفاقها .

---

(٥٨) سانتيلانا فى نفس الموضع ص ٣٠٢ من كتاب Legacy of Islam . *

(٥٩) المرجع السابق ٣٠٢ — ٣٠٣ . وفى بيزنطة أيضا كان الفوز يجعل الاغتصاب مشروعا على أساس أن الظافر قد فاز بتاجه بتصويت (Psepros : صوت) من الله . انظر كتاب بكار المذكور ص ٢٤٣ هـ . ٤ ؛ ك . هل Gesammelte Aufratze zur Kirchengeschichte, III (تيوبنجن ١٩٢٨) ص ١٩٤ . انظر أيضا ر . جياند . EOS : Comm. soci. philo. polo. XIII (1947) 142 – 68.
وفيه يحلل ما ينجم عن ذلك من فـكرات الولاء ؛ ويصل إلى نتائج توضح بعض الصور الإسلامية فى السلوك السياسى . (الـكاتب هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الـكنانى الحموى ، عائلته يلقب أفرادها بابن جماعة الدمشقى ، وكتابه يسمى تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، وقد عثرنا على نسخة شمسية منه بدار الـكتب ورقة رقم ٩ — المترجم) .

الفصل السادس

الكيان السياسى

النظام الاجتماعى

١

يعنى الإسلام بخلاص المؤمن الفرد أو دينونته . والمؤمنون سواء عند الله ، إلا فيما فضل الله به بعضهم على بعض من درجات التقوى[١] . وهم يفسرون ذلك بقولهم : «فإن التقوى بها تكمل النفوس وتتفاضل بها الأشخاص فمن أراد شرفا فليلتمسه[٢]» . ولكن مساواة المسلم بإخوانه فى الدين التى يكفلها فى واقع الأمر حقه فى الاتصال بربه اتصالا مباشرا ، لا تحول البتة دون قيام نظام تفصيلى للطبقات الاجتماعية فى داخل الجماعة الإسلامية .

وللمسلم حظ وافر جدا من تلك الحساسية المرهفة بالمرتبة ، التى هى من أقوى خصائص العصور الوسطى . وليت أمره اقتصر على شدة التنبه للرتب والألقاب بل إنه كان عظيم الاهتمام بالتعبير عن الفوارق الاجتماعية بواسطة نظام دقيق من المراسم . ولذا كان كل ما يتعلق بالأسبقية على أهمية جسيمة لديه . من أجل ذلك درّج أدب المعاملة بدقة لإبراز المركز النسبى لكل من المتخاطبين . فالمخاطبات والمراسلات تستهل جميعا بالاعتراف العلنى بالعلاقة الاجتماعية التى تقوم بين الذين يتبادلونهما . فالرتبة تؤكد ولا يضحى بها لاعتبارات اللياقة أو الأدب . على أن هذا التوكيد على عدم المساواة الاجتماعية ، مهما يبد مزعجا لذوق الغربى الحديث ، لا يمس صميم الشخصيات الداخلة فيه . فالمراسم تسجل الاختلاف العارض بين المراكز النسبية فى أية لحظة معلومة . وهى تنطوى

---

(١) انظر سورة الحجرات الآية : ١٣ ،

(٢) البيضاوى جـ ٢ ص ٢٧٦ ؛ شرحا لسورة الحجرات الآية : ١٣ ترجمة ليفى بكتابه السابق ص ٧٨ .

على الاعتراف بحقيقة اجتماعية قد تكون قصيرة الأجل ، ولكنها لا تلوح البتة بعدم المساواة الجوهرية بين الأفراد . ومع ذلك فالإسلام نفسه هو الذى أنشأ مجموعة جديدة من المعايير لتدريج الجماعة الإنسانية ... وتقسيمها إلى طبقات :

وقديما قسم أبو بكر غنائم الحرب بالسوية بين المسلمين ، سواء أكان صاحب النصيب « صغيرا أم كبيرا ، عبدا أم حرا ، ذكرا أم أنثى .»[٣] أما عمر فإنه وإن حافظ على الفكرة الجوهرية للإسلام ، التى تسوى بين الناس ضاربة صفحا عن جميع فوارق المولد ، فقد أصر على أن المسلمين ليسوا سواسية من حيث الإيمان . ولما كان ترتيب المؤمنين بحسب عمق إخلاصهم للدين أمرا عسيرا أو يكاد ، فإن الخليفة تبنى مبدأين يختلفان اختلافا بينا للفصل فى نصيب الفرد من الغنائم . فكانت القرابة من رسول الله والسبق إلى الإسلام هما العاملان الفاصلان فى تحديد مركز المؤمن ، وذلك باعتبار أن معيار تلك المرتبة هو العطاء السنوى الذى يدفع إليه من بيت المال[٤] .

واضطر العرب بالإضافة إلى قيام فكرة الأرستقراطية الدينية ، إلى قبول فكرات أخرى تتعلق بموضوع بناء الجماعة وتكوينها . إذ يروى عن الوزير البرمكى الفضل بن يحي (الذى نكب ٨٠٣) أنه قسم الناس إلى طبقات أربع :

(١) ملوك قدمهم الاستحقاق .

(٢) وزراء فضلهم الفطنة والرأى .

(٣) علية أنهضهم اليسار .

(٤) أوساط ألحقهم بهم التأدب . والناس بعدهم زبد جفاء وسيل غثاء لكع ولكاع وربيطة إقضاع ، هم أحدهم طعمه ونومه[٥] .

---

(٣) أبو يوسف كتاب الخراج (بولاق ١٣٠٢) ص ٢٤ ترجمة ليفى جـ ١ ص ٨١ .

(٤) إن شئت تفصيلا فانظر مثلا الماوردى المذكور ص ٣٤٧ — ٤٨ ؛ وانظر أيضا فيليب ك . حتى History of the Arabs (الطبعة الثالثة لندن ١٩٤٣) ص ١٧٢ .

(٥) ابن الفقيه (الذى اشتهر ٩٠٢) مختصر كتاب البلدان ، ناشره م . ج . دى غويه (ليدن ١٨٨٥) ص ١ ؛ ترجمها متز المذكور ص ١٤٧ — ٤٨ ؛ (ص ١ ١ ٢١١ الترجمة العربية — المترجم) ؛ وليفى المذكور جـ ١ ص ٩٦ . *

وقبل الفضل بزمن مديد يعبر الأحنف بن قيس (المتوفى بعد ٦٩٧) عن رأى يماثل هذا فيما يزعم الرواة .

ثم إن القوم يشددون التأكيد على قيمة التأدب (الثقافة) وأثره فى التقدم الاجتماعى ، كما ينصحون بدراسة التاريخ والأدب والفلك ، وذلك لأن الملوك شغفون بمثل هذا النوع من المعلومات . ويحدثنا أحد الأدباء كيف حافظ على حظوته عند عدة ملوك متعاقبين بتسنمه غارب البراعة فى نواحى اهتمام كل منهم : ذلك أن ميل السفاح (٧٥٠ — ٧٥٤) للخطب والرسائل قد تلاه استحسان المنصور (٧٥٤ — ٧٧٥) للأسمار والأخبار وأيام العرب ، بينما كان الهادى (٧٨٥ — ٧٨٦) يؤثر الشعر — حتى إذا غلب الزهد على هرون نسى صاحبنا كل ما كان كدسه فى ذاكرته من معارف إبان حكم الملوك السابقين(٦) .

وينصح ابن المدبر (المتوفى ٨٩٢) الكاتب بقوله : « وخاطب كلا على قدر أبهته وجلالته ، وعلوه وارتفاعه ، وتفطنه وانتباهه . واجعل طبقات الكلام على ثمانية أقسام : فأربعة منها للطبقة العلوية ، وأربعة دونها ، ولكل طبقة منها درجة ، ولكل قسمة حظ لا يتسع للكاتب البليغ أن يقصر بأهلها عنها ، ويقلب معناها إلى غيرها : فالطبقات العليا الخلافة التى أعلى الله شأنها بأحد من أبناء الدنيا فى التعظيم والتوقير والمخاطبة والترسل . والطبقة الثانية الوزراء والكتاب الذين يخاطبون الخلفاء بعقولهم وألسنتهم ، ويرتقون الفتوق بآرائهم ويتجملون بآدابهم . الثالثة أمراء ثغورهم ، وقواد جيوشهم ، يخاطب كل امرئ منهم على قدره وبما حمل من أعباء أمورهم ، وجلائل أعمالهم . الطبقة الرابعة القضاة ، فإنهم وإن كان لهم تواضع العلماء وحلية الفضلاء ، فمعهم أبهة السلطنة وهيبة الأمراء .

أما الطبقات الأربع الأخرى : فالملوك الذين أوجبت نعمهم تعظيمهم فى الكتب وأفضالهم تفضيلهم فيها : والثانية وزراؤهم ، وكتابهم ، وأتباعهم الذين بهم تقرع أبوابهم ، وبعنايتهم تستماح أموالهم . والثالثة هم العلماء ، الذين

---

(٦) ابن الفقيه ص ١ — ٢ .

يجب توقيرهم فى الكتب لشرف العلم وعلو درجة أهله . الرابعة لأهل القدر والجلالة والظرف ، والحلاوة والعلم والأدب ، فإنهم يضطرونك بحدة أذهانهم وشدة تمييزهم وانتقادهم ، (وأدبهم وتصفحهم) إلى الاستقصاء على نفسك فى مكاتبتهم »(٧) .

وقد حدث أن إسحق الموصلى (المتوفى ٥٨٠) ، وهو أعظم موسيقي زمانه كما أنه رجل لوذعى واسع المعرفة ، — سأل المأمون أن يختصه بفضل منه فيجعل دخوله عليه مع أهل العلم والأدب والرواة لا مع المغنين . فأجابه إلى ذلك ثم سأله بعد ذلك بمدة أن يكون دخوله مع الفقهاء والقضاة فأذن له(٨) . على أن سوء رأى الناس فى الموسيقيين منع المأمون من تعيينه قاضيا ، على حسن ظنه بمعلومات إسحق الفقهية(٩) . إذ يقول المأمون : « لولا ما سبق على ألسنة الناس واشتهر به عندهم من الغناء لوليته القضاء ، فما أعرف مثله ثقة وصدقا وعفة وفقها » .

وليس من اليسير دائما التحقق من خواص نظام الطبقات الإسلامية . وليس أدل على ذلك مما حدث ذات مرة لابن الفرات (المتوفى ٩٢٤) حين اختبأ فى فترة عزل تخللت فترتى توليه الوزارة . قال القاضى التنوخى : « وتلى سقوط الوزارة اتضاع الخلافة وبلغ صيورها إلى ما نشاهد فانحلت دولة بنى العباس بانحلال أمر القضاء . وكان أول وضع ابن الفرات من القضاء تقليده إياه أبا أمية الأخوص الغلانى البصرى فإنه كان بزازا فاستتر عنده ابن الفرات وخرج من داره إلى الوزارة فقال له فى حال الاستتار : إن وليت الوزارة فأى شيء تحب أن أعمل بك ؟ قال : تقلدنى شيئا من أعمال السلطان ، قال ويحك لا يجيء منك عامل ولا أمير ولا صاحب شرطة ولا كاتب ولا قائد

---

(٧) ابن المدبر ص ١٠ — ١١ (وقد نقلها المترجم عن « الرسالة العذراء » . نشرها زكى مبارك (القاهرة ١٩٣١) — المترجم) .

(٨) كتاب الإرشاد ج ٢ ص ١١٩ ، وهو الشهير بمعجم الأدباء .

(٩) المرجع السابق ص ١٩٨ والأغانى (الطبعة الثالثة) ج ٥ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

فأى شىء أقلدك ؟ قال: لا أدرى ما شئت . قال أقلدك القضاء . قال قد رضيت ، فلما خرج وولى الوزارة وهب له وأحسن إليه وقلده قضاء البصرة وواسطا وسبع كور الأهواز »(١٠) .

وواضح مما تقدم أن كل مسلم كان له مركزه المحدد فى ثلاثة نظم اجتماعية متداخل بعضها فى بعض فإنه كان أمام ربه وليا من أولياء الله أو آثما من الخاطئين ، ومترقبا لسكنى الجنة أو دخول النار ؛ وكان بين أرستقراطية الإسلام إما ذا نسبة إلى النبى أو سليل موال متواضعين من غير العرب ليس له أى حق يدعيه فى شرف السبق إلى الإسلام ، وكان فى مجتمع الوظائف إما أن يرقى حتى يعين وزيرا ، أو يعيش إن كان شاعرا أو مغنيا عيش الكفاف والإملاق على هامش رجال البلاط . ولم يكن لدى العرب نظام طبقى آخر ، يكمل هذا ويقوم على الحقوق السياسية . فكل ما كان يستطاع تحصيله فى ظل حكومة مطلقة إنما كان نصيبا شخصيا من السلطة التنفيذية ، مقداره المضبوط هو الذى يحدد مكانة الإنسان بالدقة فى عالم الوظائف ، ومن ثم فهى مكانة كان أدنى تغيير سياسى يعترى جماعة الحكام يؤدى إلى رفعها أو خفضها .

وكان النظام الاجتماعى فى العالم الإسلامى يتسع لغير المسلمين كما يتسع للمسلمين أنفسهم . فكأن كل من الجانبين يخضع فى معيشته لظروف أساسية متماثلة ، وكان الحرص على إبراز الرتبة والسلطان يفعل فى اليهودى والمسيحى ما كان يفعله فى المسلم سواء بسواء . ولقد يلوح أن الطوائف الدينية كانت فى خارج العاصمة يعيش بعضها بمعزل عن بعض إلى حد ما ، وذلك فيما عدا ناحية تعاونها فى العمل فى وظائف الحكومة . ولكن يظهر أن معايير النجاح الاجتماعى ، ونقصد بها وسائل التقدم أو التأخر فى المرتبة الاجتماعية ، كانت واحدة فى كل مكان يقع داخل حدود دار الإسلام . ومن الطبيعى أن الرجحان كان فى جانب

---

(١٠) التنوخى (المتوفى ٩٩٤) اقتبسه عنه ليفى فى B. Chronicle ص ١٣٩ . (وقد نقلناه عن كتاب جامع التواريخ المسمى نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة من تأليف القاضى أبى على المحسن بن على بن محمد بن أبى الفهم التنوخى (المتوفى ٣٨٤ هـ — المترجم) .

كافة المسلمين . وكان تقدير المسلمين لأحد المسيحيين مما يرفع كرامته بين أفراد مجتمعه ؛ على حين أنه ليس من الضرورى أن يعود ثناء المسيحيين على أحد المسلمين بمثل تلك النتيجة الحسنة على أبناء دينه . وكانت آداب السلوك بل حتى قانون الأحوال الشخصية للمجتمعات الدينية تختلف اختلافا بعيدا ، ولكن القيم الاجتماعية الجوهرية كانت مشتركة بين الفريقين . وكانت الطوائف الدينية الكبرى الثلاث تتخذ موقفا واحدا من السلطان والحكومة . وكان المسيحيون واليهود يشاركون المسلمين فى إيثار الحياة فى المدن على حياة الريف أو الصحراء .

كان الإسلام منذ مستهل نشأته فى وسط حضرى ، يستحب عمران المدن وتقدمها . ولو تأملت تشريع القرآن لرأيته يتمثل صورة لحياة المدن . فالبدوى ينظر إليه بعين الارتياب وعدم الثقة . والكتاب يتحدث عن الأعراب بأنهم « أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله »[١١] . فحيثما حل الفاتحون المسلمون أسسوا المدن (الأمصار) . إذ كيف يستطاع تأدية شرائط الدين على وجهها ما لم يكن ذلك فى مدينة أى مستقر به مسجد جامع تؤدى فيه صلاة الجمعة ، وسوق (وحمام عام إذا تيسر) . وكانت الهجرة إلى المدن من الأمور المستحسنة المستحبة ، وتكاد تضارع عندهم فى قيمتها تلك الهجرة الكبرى : هجرة النبى صلوات الله عليه من مكة إلى المدينة . وكان العدول عن سكنى المدن إلى حياة الريف يلقى ذما جارحا[١٢] .

---

(١١) سورة التوبة الآية : ٩٨ .

(١٢) أنظر فى هذا الموضوع و. مارسيه Academie des Inscriptions et Belles Lettres : Comptes rendus ١٩٢٨ ، ص ٨٦ — ١٠٠ . وماكس وبر فى Wirt. und. Gesellschaft (توبنجن ١٩٢٥) ص ٣٥٨ ، ويخطىء ماكس وبر عندما يجعل للمدينة فى الإسلام « أهمية سياسية ليس غير » مباينا بين الإسلام فى هذه الناحية وبين اليهودية والمسيحية بوصفهما حملة اتجاه دينى يدعوهم بوجه خاص إلى سكنى المدن « Burgerlich Stadische » .

وبينما ترى ابن خلدون يولى فضائل البدو الحربية ما هى جديرة به من الاحترام ، لا يرتاب أدنى ريب فى ميولهم المضادة للثقافة . فحيثما حكموا هلكت الحضارة . ولابد للقوى السياسية الثابتة من أن تتركز فى المدن . ولن تستطيع دولة أن تنال الدوام على أرض صحراوية . ومن الحق أن البداوة وحياة القرار طريقتان طبيعيتان متعادلتان من طرائق العيش ؛ ومع هذا ، فالثانية تمثل حالة أدعى إلى الرضا والارتياح . ولا شك أن انعدام روح الضبط والنظام الذى يلازم البداوة معاد للتقدم من أى نوع كان . والبدوى يضايق السكان المستقرين إلى حد ينزل بهم الدمار اقتصاديا ويمزق نظامهم الاجتماعى ، وبذلك يجتلب الدمار وزوال الحضارة(١٣) .

ثم إن عرف المدن كان أيضا صاحب الغلبة فى فرض الحجاب على المرأة المسلمة الحرة وعزلها عن الرجال . ويلوح أن المرأة المكية ذات المنزلة المحترمة كانت تلبس القناع . وكانت رغبة محمد فى جعل المرأة تشترك فى العبادات ، وتسهم إلى حد معين فى حياة المجتمع الروحية ، مناقضة لمألوف العادة المقررة ، وبخاصة فى الولايات الشرقية ، وإذ كان العلماء يؤثرون عند الشك الأخذ بأكثر تفاسير الشرع شدة ، فإنهم جعلوا الشرع يشتد فى ضرورة ابتعاد المرأة عن أى عمل يحتمل أن يجذب إليها الالتفات العام . حقا إننا نجد الوليات من النساء والواعظات منهن والعالمات ، ونراهن يحرزن شهرة كريمة ، ولكن من البين الواضح أن المسلم العادى كان يفضل لو قرت نساؤه فى بيوتهن بدلا من اكتساب الشهرة بالأعمال الجليلة الخارقة للمعتاد .

وقد سمح محمد (ص) للنساء بحرية التصرف فى أموالهن ، كما أنه حسن مركزهن من ناحية الميراث . ولكنه لم يقض على ذلك الاتجاه العام الذى كان ينزل النساء منزلة ثانوية فى تقدير المجتمع « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم (أعنى مهورهن) فالصالحات

---

(١٣) انظر مقدمة ابن خلدون ج ١ ص ٢٢٠ وماتلاها وخاصة ص ٢٧٠ — ٢٧٢ (الترجمة ١ ص ٢٥٤ وما تلاها وخاصة ص ٣١٠ — ٣١١) .

قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا »[١٤] .

ولا يزال المبدأ القائل بتفوق الذكور الطبيعى ، والذى يتخذ مبررا لامتيازاتهم القانونية والاجتماعية ، — معمولا به فى بلاد الإسلام إلى هذه الساعة ، حيث لا تبرح الحرية المفرطة للمرأة موضع التخوف والريبة ، وحيث لا يقر الإجماع إلا بغاية البطء تمثل العرف الأوربى من الناحية السطحية فقط دون إدخال أى تغيير كبير على الاتجاهات الأساسية ، التى تنظم العلاقة بين الجنسين عامة ومركز المرأة الاجتماعى بوجه خاص[١٥] .

ويسمح القرآن بتعدد الزوجات ولكنه يقصره على الاحتفاظ بأربع زوجات شرعيات فى وقت واحد . وإلى جوار هؤلاء يمكن إضافة عدد لاحد له من ملك اليمين ، والطلاق سهل على الرجل . ولا حاجة به إلى تقديم أى سبب أو مبرر له .

وعند ابتداء عهد هارون الرشيد كان قد تم حجب المرأة عن الحياة العامة والاجتماعية — فلم يعد يجوز أن يرى المرأة الحرة إلا زوجها وأقاربها الأقربون من المحارم . وعلى حين أن هذا الحجاب قد أدى فيما يرجع إلى تسهيل الاختلاط بين الطبقات ، فإنه أجحف الحياة الاجتماعية إلى درجة جديرة بالنظر . كما تولد عنه أيضا نشوء أحوال قوية المشابهة لما كان يسود العصور العهيدة من حيث أن الرجل المتعلم كان يشرك فى مهتماته ومسراته الذهنية طائفة من النساء منفصلة انفصالا تاما عن أولئك اللواتى كان يشاطرهن حياته العائلية .

---

(١٤) سورة النساء الآية : ٣٤ .

(١٥) انظر مثلا محمد كرد على فى « الإسلام والحضارة العربية » (القاهرة ١٩٣٤ — ١٩٣٦) جـ ١ ص ٨٥ — ٩٣ ؛ وكذلك رأى هـ . ا . ر . جب فى كتاب (The Near East : Prob & Prospects) (شيكاجو ١٩٤٢) ص ٣٩ — ٤٠ .

وقد عمد القوم — تقليدا لعرف الشرق العهيد والإمبراطورية البيزنطية — إلى استخدام الخصيان لحراسة نساء البيوتات الكبيرة . ومما يجدر ذكره بهذا الصدد أن الخليفة الأمين (٨٠٩ — ٨١٣) بذل جهدا كبيرا لكى ينقض عمليا ذلك الحظر الذى وضعه القرآن والحديث ضد ذلك النظام . وكان المسيحيون ومعهم اليهود أحيانا ، يعملون ناشطين فى جلب الخصيان والاتجار فيهم . وكان الناس يحتقرون الخصيان ويمقتونهم ، ولكن الطبقة العليا كانت مغرمة بهم وكانت تدفع فيهم أثمانا باهظة[١٦] . والواقع أنهم ومهرة المغنين كانوا من أغلى أنواع الرقيق ثمنا .

والنوادر التى يجمعها كتاب « كالأغانى » تمثل أحفل مظاهر حياة مهرة العبيد والجوارى ، ولكن حتى تلك السجلات التى تدون ما ناله المغنون والموسيقيون من ألوان النجاح والشهرة لا تستطيع أن تصرفنا عن الواقع الأليم . فقد كان يحدث فى ثنايا العلاقة بين الرقيق والحر ، أن اهتمام الإنسان بمشاعر أخيه الإنسان وتقديره لكرامته كثيراً ما كانا ينعدمان تماما . وكانت الجماعة الإسلامية تشتمل على عدد جسيم من العبيد ، ولكنها لم تكن معتمدة كل الاعتماد على العمال الأرقاء . فقد كان العمال الأحرار أو المعتقون يعملون فى معظم الأماكن ويفون بحاجاتها . ومن ثم فإن النزعات الإنسانية المتجهة إلى تحسين حال الأرقاء والتى ينص عليها كل من القرآن والحديث لم تلق البتة أية مقاومة فعالة . وتفرض الشريعة على العبد أنواعاً معينة من القيود ، فإن شهادته أمام القضاء غير مقبولة على وجه الإجمال ، وتقابل أخطاؤه بعقوبات أخف مما يلحق الحر ، وذلك لأنه لا يمكن أن يعد مسئولا عن أعماله كالحر ، ودمه لا يصلح دية عن دم رجل حر ، إلى غير ذلك من الأمور . وعلى الجملة كان الاتجاه أنزع إلى الترفق بهم وإلى إظهار الإسماح بإعتاقهم . وقد أدى حق المسلم المطلق فى التسرى إلى إذلال مروع للنفس البشرية لم يخفف من وطأته ، إلا تبلد إحساس الضحية نتيجة الظلم الاجتماعى الطويل الأمد وشيوع تلك الحال .

---

(١٦) انظر فى « الخصيان » مثلا كتاب متز المذكور آنفا ص ٣٥٣ — ٣٥٧ . (ص ١١٢ جـ ٢ من الطبعة العربية — المترجم) .

ولا يزال الرق موجوداً إلى يومنا هذا على صور مختلفة فى بعض أجزاء العالم الإسلامى . والرحالة يكادون يجمعون على أن غير الأحرار يعيشون عيشة راضية . ومهما تكن الحال ، فإن الظاهرة الوحيدة التى تكفر عن سوء وقع الرق — وليست مع ذلك بالغة القدرة على إنقاذ الموقف — أنه لم يكن ببلاد الإسلام تبرير للرق كالذى حدث فى البلاد المسيحية بقصد تبرير ما كان الضمير الإنسانى يأبى قبوله لما ينطوى عليه من النفاق وما يجلبه الرق على السادة من غرور رخيص ، وما يكدسه على الأرقاء من امتهان وذلة . ولما كان القرآن قد سلم بهـــذا النظام ، فإن استمراره لم تتأذ له كثيرا نفوس أولئك الذين ظاهروه . وربما كانت الاستهانة بحياة الطبقات الإنسانية الدنيا وهى التى لا تزال واضحة الأثر فى العالم العربى كافة ، راجعة إلى حد ما إلى عادة الرق العريقة فى القدم . على أن هـذا الاتجاه نفسه يساهم فيه أحفاد تلك الأرستقراطيات المملوكة ، التركية منها والشركسية ، التى ظلت أجيالا كثيرة تتولى الحكم فعلا فى بغداد ، وشرعا فى مصر . ولعل نظام جيش المماليك الذى استولى على أزمة الدولة ، وجمع أعضاؤه من الناحية النظرية على الأقل ، بين السُّلطة السياسية العليا وبين عدم الكفاية والعجز البالغ من الناحيتين الاجتماعية والشرعية ، — هو أعجب المفارقات التى يواجهنا بها الإسلام فى القرون الوسطى .

٢

كان المجتمع الإسلامى فى القرون الوسطى يشقه فواصل أربعة : أولها يفرق بين المسلمين وغير المسلمين ، وثانيها يفصل الطوائف الدينية العديدة فى داخل الإسلام بعضها عن بعض ، ويفرد الثالث مختلف القوميات المتحدة فى أكناف الإسلام ، ويحدد الأخير الفوارق الاجتماعية الأضيق حدودا والتى كانت تخصص لكل إنسان مركزه فى نظام طبقى للمهن والحرف .

كان أقوى هذه الفواصل وأقطعها هو الحاجز بين المؤمن وغير المؤمن . وكانت العلاقة بين هذين الصنفين من الناس ، تحددها هذه الحقيقة الجوهرية :

وهى أنه ليس هناك ولا يمكن أن تكون هناك مساواة بين المسلم وغير المسلم . « فالإسلام خاتم الأديان ، والطريق المستقيم ، والحقيقة النهائية . فمن اعتنقه فهم الصفوة الذين اختارهم الله ، وهم بالضرورة أحسن مقاما من الطوائف الأخرى التى لا تزال تتبع شيئا أدنى قدرا من الصدق النهائى ، شيئا ينتمى إلى حال ولى عهدها وتدلت منزلتها ، وأصبحت — بالاختصار — بين أدراج الماضى . ومن ثم يشعر المسلمون أن لهم بفضل هذا التفوق حقوقا عليا فى الحكم[١٧] » .

والعالم ملك شرعى للمؤمن الصادق ، الذى تقع عليه بعض التزامات إزاء تلك المجتمعات التى أوتيت نصيبا من الوحى الإلهى ، ولكن ليس عليه أى التزام نحو العالم الوثنى . والشريعة الإسلامية لا تترك لعبدة الأصنام إلا الاختيار بين الإسلام والسيف . وبذلك فإن الإسلام من الناحية النظرية لا يسلم بقيام أقلية وثنية . وإذن فلن يمكن الاعتراف شرعا بأية طائفة إلا المسيحيين واليهود والزرادشتيين بوصفها أقليات منظمة . على أن تعيين مركز واضح الحدود لهذه الأقليات فى العالم الإسلامى لا يذهب بالتمييز الاجتماعى . والمؤمن يتفوق بفضل إسلامه على من عداه من ناحية الواقع والجوهر ، وليس فى وسع غير المؤمن إن شاء تحسين مركزه إلا أن يتقبل الإسلام دينا وأن يصبح هو نفسه عضوا فى الجماعة الحاكمة. ولما كان المسلمون — على النقيض من أتباع معظم الديانات العظمى الأخرى — لم يتعرضوا قط فى تاريخهم الأول لاضطهاد مديد الأمد واسع النطاق ، فقد تقوى لاشك اعتقادهم هذا بأنهم نخبة الله المختارة .

ويوصى القرآن بالتباعد عن الكتابيين : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله

---

(١٧) ا . جفرى فى مجلة (Journal of Near Eastern Studies) العدد ١ (١٩٤٢) ص ٣٩٢ .

لايهدى القوم الظالمين »[١٨] . وما أحسب أن هناك شيئا أصدق تصويرا للاتجاه الرسمى إزاء اليهود والنصارى من فتوى ترجع إلى القرن الرابع عشر[١٩] .

« من المعلوم أن اليهود والنصارى موسومون بوسمات غضب الله ولعنته لأنهم يشركون به ويجحدون بعناد آياته ، وقد علم الله عباده الصلوات التى كتب عليهم أن يستعملوها فى مخاطبتهم إياه ، وأمرهم أن ينهجوا نهج أولئك الذين أنزل عليهم شآبيب فضله وأن يسلكوا سبيل أنبيائه والصالحين والشهداء والطيبين من الرجال ، وكذلك أمرهم أن يتنكبوا طريق الفجار الذين حرمهم رحمته وأوصد دونهم أبواب جنته . والذين استغضبوه والذين ضلوا سواء السبيل[٢٠] تنصب عليهم نقمته ولعنته . وبناء على نص القرآن فالمغضوب عليهم هم اليهود ، والضالون هم النصارى من أصحاب التثليث الذين يعبدون الصليب » .

وهذا الموقف من أهل الكتاب ، (كما يسمى اليهود والنصارى) ، لا يستتبع أى إلزام للمسلم ، لا بأن يدخلهم فى الإسلام ولا بأن يبيدهم . وهنا تقوم شهرة الإسلام بوصفه دين تسامح . ولا شك أن لهذه الشهرة ما يبررها ، وذلك نظرا لأن كلا من اليهود والمسيحيين يسمح لهم بأن يظلوا على دينهم ؛ ولكن ليس لها ما يسوغها مطلقا ، من حيث أن التسامح عند الغرب ينطوى على التساوى أمام القانون ، وعلى المشاركة فى الحياة المدنية والسياسية على قدم المساواة .

وأهل الكتاب يعتبرون « ذميين » ، أعنى قوما منحوا معاهدة حماية «ذمة» ، ينزلون بها عن حقوق معينة ويستمتعون مقابل ذلك بالحق فى ممارسة دينهم ومألوف عاداتهم . ولكم هلل القوم وأطنبوا فيما يسمونه عهد عمر للنصارى بوصفه وثيقة تنطوى على التسامح . فأما كون هذه الوثيقة خلاصة مقاربة لكثير من العهود الفردية ، أو أنها بالحرى وصف تقريبى لواقع الحال القائمة حوالى

---

(١٨) سورة المائدة الآية : ٥١ (ترجم المؤلف كلمة بكلمة (Friends) « أولياء » أى أصدقاء وهى ترجمة غير صحيحة — المراجع — وقد اقتبسها المؤلف عن ترجمة رودول).

(١٩) مترجم عن (Journal Asiatique)، العدد ١٨ السلسلة الرابعة ١٨٥١ ص ٤٦٨ .

(٢٠) إشارة إلى سورة الفاتحة الآية : ٧ « (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم . . .) غير المغضوب عليهم ولا الضالين » .

٨٠٠ م ، فأمر لا يهم كثيرا فى هذا المقام . وهى تكشف كشفا يجل عن كل ريب انعزال غير المسلمين فى طوائفهم الدينية الخاصة . وإن سلامة أبدانهم وسلامة ممتلكاتهم لتضمن لهم مقابل عدم المساواة الأبدية . وإليكم أوجز صورة لذلك العهد ؛ وهو يقدم على صورة كتاب كتبه عمر مقتبسا فيه من رسالة لبعض النصارى إليه يقول : « عندما قدمت (أى عمر) إلينا ، سألناك سلامة أبداننا وأهلينا ، ومتاعنا وأبناء ديننا على الشروط التالية : أن نؤدى الجزية عن يد ونحن صاغرون** ، أن لا نمنع أى مسلم عن الإقامة فى كنائسنا ليلا أونهارا ، وأن نكرمه هنالك ثلاثة أيام ونقدم إليه الطعام ، ونفتح له أبوابها ، أن لا ندق الناقوس بها (وهو اللوح الخشبى الذى يستعمل عند المسيحيين الشرقيين بدل الجرس) إلا بغاية الرفق وأن لا نرفع أصواتنا بها فى الترتيل . . . أن لا نبنى كنيسة ، ولا ديرا ولا صومعة ولا قلاية ، وألا نصلح ما تهدم منها ، وألا نجتمع فى واحدة منها تقوم فى الأحياء الإسلامية ولا فى حضرة المسلمين ، وألا نظهر الشرك ، وألا ندعو إليه ، ولا أن نرفع صليبا على كنائسنا ، ولا فى أية طريق أو سوق للمسلمين ، أن لا نحفظ القرآن ولا نعلمه لأبنائنا ، أن لا نمنع أى قريب لنا من اعتناق الإسلام إن هو شاء ذلك . . . أن لا نماثل المسلمين فى ثيابهم ومظاهرهم وسروجهم . . . وأن نكرمهم ونحترمهم وأن نقف لهم عندما نلتقى بهم . . . وأن لا نجعل بيوتنا أعلى (من بيوتهم) ، أن لا نحتفظ بأية أسلحة ولا سيوف ، ولا أن نتقلدها فى مدينة إسلامية أو فى سفرنا فى أرض الإسلام . . . أن لا نضرب مسلما ، أن لا نتخذ عبيدا كانوا فى حيازة المسلمين . وإنا لنفرض هذه الشروط على أنفسنا وعلى أبناء ديننا ، فمن نبذها فليست له ذمة »[٢١] .

والحق أن وجود كل هذه القيود لم يمنع كثيرا من غير المسلمين من بلوغ منزلة لها نفوذها فى الحكومة . ولكن يعدل هذا فى صدقه أن تعيين غير المسلمين

---

(٢١) ا . س . تريتون فى (The Caliphs & Their Non Muslim Subjects.) (لندن ١٩٣٠) ص ٤ — ٥ . اطلب أيضا شروط ذلك العهد عند د . س . دينت فى (Jr., Conversion and the Poll Tax) (كمبردج الأمريكية ١٩٤٠) ص ٦٣ .

فى مناصب الحكم كان يعد أمرا غير قانونى، وأن المعينين كانوا يتولون مناصبهم على مضض من الناس ، وأن دوائر الأتقياء كانت تحارب دائما مثل ذلك التراخى فى التصرفات من جانب بعض حكامهم . وليست النقطة الهامة فى الموضوع هى خروج اليهود والمسيحيين فى بعض الأحيان على القيود الكثيرة المفروضة عليهم دون نزول أية عقوبة بهم ، بل أن كلا من المجتمعين الذمى والإسلامى معا ، كانا على الدوام على ذكر من أن هناك قيودا لا سبيل إلى التغلب عليها داخلة فى صلب القانون الإلهى وأن الحياة اليومية كانت مليئة بظروف تقتضى ترك الناس أحرارا فى تصرفاتهم ، الأمر الذى لا يتفق مع صرامة تعاليم ذلك القانون.

ولسنا نرمى من وراء ذلك بطبيعة الحال إلى نكران أن ما نزل بأبناء الأديان الأخرى فى بلاد الشرق إبان العصور الوسطى من اضطهاد وتعذيب كان أقل مما حدث فى الغرب ، حيث كانت تعيش أقليات دينية ضخمة ، ولكنها — باستثناء اليهود — كم مهمل عديم الشأن . على أن مركز الأقلية داخل عالم الإسلام إنما يصوره بأجلى بيان ، قولك إن الأقليات كانت تشترى سلامتها مقابل مايسمونه (Geschichtslosigkeit) أعنى مقابل نزولهم بصورة ما إلى منزلة مستعمرات التاج فى زماننا هذا : حيث لا يقوم لهم رأى فى فرض الضرائب ولا وزن فى السياسية الخارجية للهيئة الحاكمة التى ينتسبون إليها . ولم تكن حياتهم الاقتصادية فى ذلك النظام تلق من الدولة إلا تدخلا قليلا نسبيا . أجل إن بعض حكام فرادى ربما أنزلوا شيئا من الضر بهذه المجتمعات أو بعض البارزين من أفرادها — وهذا ما كان يحدث باطراد بعد فترات الرخاء البين والرفعة السياسية — ولكن لا تنس أن المسلمين أنفسهم لم يكونوا أقل من الذميين تعرضا لسطوة السلطان المطلقة المتعسفة.

ولم يكن العهد يحمى على الدوام المسيحيين ذوى الدم العربى . فكثيراً ما كان الناس يشعرون بأن من العار على العربى أن لا يكون مسلما(٢٢) ،

---

(٢٢) تريتون فى المرجع السابق ص ٤٨٩ .

وكانت تتخذ ضدهم إجراءات عنيفة على ذلك المنوال الوحشى الذى جرت به عادة ذاك الزمان . وينبغى ألا يغرب عن بالنا أن التاريخ الإسلامى قد مر بأ كمله ، والتوتر — بين المسيحيين والمسلمين — أبرز كثيراً منه بين المسلمين واليهود سواء أكان هذا التوتر مضمرا أو ظاهرا ، ولعل ذلك كان راجعا إلى المناصرة التى كان من المحتمل أن يتلقاها المسيحيون من الغرب . هذه ألف ليلة وليلة تصف بفصيح العبارة تلك البغضاء العميقة التى أثارتها الحروب الصليبية ، والتى أدت إلى الإضرار بوضع المسيحيين فى الشرق . وفى نفس ذلك الحين ، وضع أحد الفقهاء المبدأ القائل بأنه : « إذا حاول الكافر أن يعلو على المسلم فى أية ناحية من النواحى وإذا هو ثار عليه فللإمام الحق فى قتله »[٢٣] .

وغنى عن البيان أن سماح الدولة الإسلامية بأن تقوم فى صميم كيانها هيئات شبه مستقلة مكونة من أقوام يحتمل عداؤهم ، يعد على التحقيق نقطة ضعف خطرة غليها . وقد حدث هذا بينما لم تسمح الإمبراطورية البيزنطية بقيام أية منظمة إسلامية فى بلادها . ومن المدهش أنه لم تبذل إلا محاولات قليلة نسبيا لإدخال المسيحيين بالقوة فى الإسلام[٢٤] . وكانت الشريعة تسمح بتجنيد الذميين ، على شريطة أن يستطاع ائتمانهم . ولكن هذا الشرط نفسه هو الذى لم يكن فى المستطاع البتة الاطمئنان إلى قيامه . ولذا يمكن القول أن عبء الحرب داخلية كانت أو خارجية كان يقع بأ كمله على كواهل المسلمين إلا فى حالة الغزو الأجنبى ؛ وفى ذلك ما فيه من عدم المساواة التى كانت تعالجها الدولة من ناحية ما ، بما تفرضه على غير المسلمين من ضرائب أثقل وأفدح .

---

(٢٣) (Journal Asiatique) العدد ١٩ (السلسلة ٤ — ١٨٥٢) ص ١١٥ — ١١٦ .

(٢٤) يذكر كايدونيس أمثلة قليلة فى الفترة المتأخرة ؛ أنظر ما كتبه إخنر بمجلة (Islam) العدد ٢٣ (١٩٣٦) ص ٢٤٣ — ٢٤٤ . ويعترف ت . و . أرنولد فى كتابه (The Preaching of Islam) (الطبعة الثانية ؛ لندن ١٩١٣) بأنه ليس لديه أى مثال يسوقه ويثبت أن الحكومة فى الإسلام العربى مارست الإكراه فى إدخال الناس فى الدين الإسلامى .

وكان القانون يكفل ثبات التناسب العددى بين الطوائف الدينية المختلفة — فلم يكن المروق من الإسلام هو وحده الذى قد يقابل بعقوبة الإعدام ، بل إن اعتناق النصرانى لليهودية أو اليهودى للنصرانية كان من المحظورات أيضا . والظاهر أن المجتمعات غير الإسلامية تناقصت نوعا ما بمضى الزمن ، ولكن مما يدعو إلى أشد العجب أنها عاشت فى أعداد وفيرة وحجم جسيم ، وذلك نظراً للمثوبة التى كانت تنال جزاء على الانضمام إلى طائفة الأغلبية .

وكان الشرع الإسلامى — بل والعقلية الإسلامية نفسها — يصران فى غير هوادة ، على التشديد على ألوان القيود التى كان الذمى يقيد بها . ومهما يكن عظم النفوذ الذى يبلغه بالفعل هو وطائفته ، فقد كانت تخلق له الوسائل التى تجعله لا ينسى ولو لحظة واحدة أنه كما يقول الاصطلاح الحديث ، مواطن من الدرجة الثانية . وإن النصوص لتؤكد مرارا وتكرارا انعقاد العزم على إذلال أهل الذمة . ولم يكن يحدث البتة أن الذمى كان يترك فى ريب من مرتبته الدنيا . وكلما تقدم الزمن زاد حرص الطائفة الحاكمة على إرضاء شعورها بجرح مشاعر غير المسلمين . والواقع الذى لا شك فيه ، أنه على الجملة ، كانت العلاقات بين الطوائف تزداد على الأيام فسادا . وكان اضمحلال قوة المسلمين يزيدهم حنقا يوما فى إثر يوم ، أما المسيحيون ، فقد كان لما يلقونه من سياسة المراوحة المستمرة بين وخز الإبر وكيل الضربات آثارها فيهم أيضا .

وكانت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فى بواكير صدر الإسلام مرضية مقبولة ، وكانت على التحقيق خيرا منها بين المسلمين واليهود . ولكن هذا الوضع ما لبث أن أخذ ينقلب رويدا رويدا . إذ حدث إبان حكم المتوكل (٨٤٧—٨٦١) أن غمرت العاصمة (بغداد) موجة من شعور العداء للذميين . ويذكر ابن العبرى (المتوفى ١٢٨٦) أن هذا الخليفة : «كان ممن يكره النصارى ، وقد آذاهم بأن أمرهم أن يؤخذ الجميع منهم فى قلانسهم بتركيب أزرة عليها يخالف ألوانها ألوان القلانس [الطبرى ج ١١ ص ٣٧ من طبعة مصر] . ولم يكن يجوز لأحدهم أن يبدو خارج منزله دون منطقة وزنار . وإذا كان لأى رجل منهم عبد ،

وجب عليه أن يخيط شريطين من القماش من لونين مختلفين على جلبابه من خلف ومن قدام . وأمر بأن تهدم جميع الكنائس الجديدة . وإذا اتفق أن كانت لهم كنيسة رحيبة ، وإن تكن قديمة العهد ، وجب أن يحول جزء منها إلى مسجد[٢٥] . ولم يكن يجوز لهم أن يرفعوا الصلبان أثناء أعياد التسابيح الخاصة بهم ، وعلى نفس هذه الشاكلة وجه إلى اليهود هذه الأوامر نفسها وكثيرا غيرها مما يشبهها »[٢٦] .

وقد عمد الجاحظ رغبة منه فى إذكاء نار البغضاء ضد النصارى إلى كتابة رسالة بين فيها أسباب محبة الناس لهم أكثر من غيرهم ، ثم استطرد يفسر لماذا ينبغى أن يبغضوا ويزدروا . وتوضح الرسالة أن مركزهم الاجتماعى لم يكن غير مرضى حتى زمان الكاتب : « ومما عظمهم فى قلوب العوام وحببهم إلى الطغام أن منهم كتاب السلاطين وفراشى الملوك وأطباء الأشراف ، والعطارين والصيارفة ولا تجد اليهودى إلا صباغا أو دباغا أو حجاما أو قصابا أو شعابا[٢٧] . فلما رأت

---

(٢٥) ومما يصح أن يذكر فى هذا الصدد أن هناك ما يدل على أنه فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، كان المسجد العظيم فى دمشق مشتركا إلى حد معين بين المسيحيين والمسلمين . وقد ذكر ابن جبير (فى رحلاته التى نشرها ده غويه) (ليدن ولندن ١٩٠٧) ص ٢٦٦ والتى يشير إليها ك ١٠ . كريزول فى كتابه (Early Mus im Architecture (أكسفورد ١٩٣٢ — ١٩٤٠) ج ١ ص ١٢١ أنه رأى فى ١١٨٤ جماعة من النساك الأجانب يعيشون فى المئذنة الغربية . (ونحن مدينون بهذا إلى المستر م . ب . سمث) . أما من حيث القرن الثالث عشر فاطلب بارثلوميو الرهاوى فى M.P.G. العدد ١٠٤ ص ١٤٤٤ . وراجع أيضا إختر فى الموضع المذكور آنفا ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢٦) كتاب (Chronogarpy) ترجمة إ . أ . واليس بدج (لندن ١٩٣٢) ف ١ ص ١٤١ . *

(٢٧) لا يكاد يحتاج إلى بيان أن هذا القول لا يورد بيانا صحيحا عن مركز اليهود الاقتصادى ، وإن كانت بعض الحرف كحرفة الصباغة تكاد تكون مقصورة عليهم وحدهم .

العوام اليهود والنصارى كذلك توهمت أن دين اليهود فى الأديان كصناعتهم فى الصناعات »(٢٨) .

ويعترف الجاحظ للنصارى بالثراء وبتمثل آداب المسلمين . بل إنه يسلم بتفوقهم العلمى . ولكنه يقلب كلا من هذه الميزات إلى مبرر جديد للضغط عليهم واضطهادهم : « على أن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس كما ابتليت بالنصارى وذلك أنهم (فى مجادلاتهم معنا) يتبعون المتناقض من أحاديثنا (ويتخذونها هدفا لهجماتهم) والضعيف بالإسناد من روايتنا والمتشابه من آى كتابنا ثم يخلون بضعفائنا ويسألون عنها عوامنا مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين وحتى مع ذلك ربما تبرأوا إلى علمائنا وأهل الأقدار منا ، ويشغبون على القوى ويلبسون على الضعيف ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم وأنه ليس أحد أحق بمحاجة الملحدين من أحد »(٢٩) .

وهم وإن كانوا يساهمون فى الحياة العامة التى كان يغل من حريتهم فيها بشدة حرمانهم من أداء الشهادة أمام القضاء ، فإن الشطر الأكبر من نشاطهم كان ينفق داخل مجتمعاتهم . وكان زعماؤهم ينزعون إلى إيثار العزلة على التعاون . وكان الالتجاء إلى المحاكم الإسلامية فى الحالات التى لم يكن الشرع يحتمها أمرا يقابل بالإنكار . وكانت مجتمعات الذميين تضع بنفسها قوانينها الخاصة وكان لها من القوة ما يكفل تنفيذها داخل حدودها . وكانت الطوائف تنصب رؤساءها ، ولو أنه كان من حق الحكومة ألا توافق على ذلك . وكان منصبا بطريرك اليعاقبة وجاثليق النساطرة موضع تقدير عظيم كما كانا فيما يبدو وفيرى الربح

---

(٢٨) الرد على النصارى ترجمة ج . فنكل بمجلة (JAOS) ، العدد ٤٧ (١٩٢٧) ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

(٢٩) المرجع السابق ص ٣٣١ . وإن المقدسى فى كتابه المسالك والممالك (Descriptio) من أوله إلى آخره يعد وجود كثير من اليهود والنصارى عيبا فى إحدى المدن أو إحدى المناطق .

أيضا ، وذلك لأن مبالغ طائلة كانت تدفع فى الأحايين للحصول على اعتماد التنصيب[٣٠] .

وإذا أنت طالعت مؤلفات كتاب مسيحيين من نوع كتاب توماس المرجاوى (Th. Marga.) (المتوفى ٨٤٠) المسمى كتاب الولاة[٣١] ، أو إذا أنت تعقبت مصير مجتمع غير مسلم فى بلدة بإحدى الولايات[٣٢] ، لشعرت شعورا قويا جدا كم كانت مصالحهم بعيدة كل البعد عن مصالح الدولة الإسلامية . وكأنما أحداث العالم الإسلامى لا تكاد تؤثر فى المؤلف المسيحى أدنى أثر على الرغم من رد الفعل الذى لم يكن بد من أن تعود به تلك الأحداث على مصيره الشخصى هو نفسه . وربما سخر المسلمون أو حملوا على ما كان يستمتع به الذمى من نفوذ فى إدارة المجتمع الإسلامى أو ماليته أو حياته الثقافية ، على حين أن الواقع أن شطرا صالحا من طاقة أى عضو فى أية طائفة ذمية — إن لم يكن معظم تلك الطاقة — كان ينفق بمعزل عن تيار التطور الرئيسى ، إذ يوجه قبل كل شىء للتحقق من بقاء الكنيسة أو البيعة (الكنيس) التى كانت مصدر وجوده الاجتماعى والروحى وهدفه . وكم يأخذنا العجب لذلك التماسك الشديد الذى حافظت به هذه الطوائف غير الإسلامية على نفسها طوال العصور الوسطى وبعدها ، ويعدل هذا فى غرابته أن الدولة الإسلامية لم تتأثر حياتها فى الواقع إلا قليلا تحت العبء السلبى الفادح لتلك الهيئات شبه الأجنبية الموجودة فى صميم كيانها .

---

(٣٠) هناك خطاب تعيين أورده كتاب التذكرة لابن حمدون ، نشرته مجـــلة J R.A.S. ، ١٩٠٨ ص ٤٠٧ — ٤٧٠ ، كما ترجمه متز ترجمة جزئية فى كتابه السابق ص ٣٥ . (وفى الترجمة العربية القاهرة ص ٤٤ ؟ المترجم) .

(٣١) نشره وترجمه إ . أ واليس بدج (لندن ١٨٩٣) .

(٣٢) انظر مثلا ا . فون دوبشوتز (Dobschütz) فى (Edessa unter der Araberherrschaft) وانظر أيضا ما كتبه ز . ف . ويس بمجلة (Theologie) عدد ٤١ ص ٣٦٤ — ٣٩١ (١٨٩٨)

وكان هذا النظام من إيواء الطوائف الدينية شبه المستقلة فى داخل الدولة الإسلامية محببا لدى كل العصبيات التى قبضت على السلطان فى العالم الإسلامى . وقد بلغ الأتراك العثمانيون بهذا النظام حد الكمال ، ولم يزل قائما حتى شبت ثورة تركيا الفتاة فى ١٩٠٨ . فكانت الحالة الشخصية لأحد الرعايا العثمانيين أمام القانون تتوقف توقفا تاما على الامتيازات التى تستمتع بها الطائفة الدينية أى الملة التى ينتسب إليها[٣٣] . ولم يحاول الترك قط أن يتمثلوا من وقع تحت حكمهم من الشعوب وإن لم يقيموا أى حائل دون التمثل الاختيارى . وكانت « الملة » تحكم نفسها بنفسها فى شؤونها الداخلية وتختار رئيسها ، الذى يتلقى اعتمادا من السلطان بتثبيته والذى كان بيده من السلطة التنفيذية القدر اللازم لتمكينه من جمع الضرائب التى تفرضها الدولة على طائفته[٣٤] . ومن الطبيعى أنهم وجدوا من الأصلح لهم من وجهة النظر الإدارية أن تتعامل الدولة مع الأقليات الدينية بهذه الوسيلة . ولم تفكر الدولة قط فى استخدام قوتهم العسكرية التى أهملت بمرور الزمان حتى أصبحت غير ذات شأن . على أن حركة التجديد العصرى للدولة العثمانية بعد ١٨٣٩ ، انتهت بإنقاص الاستقلال القانونى الذى تستمتع به الأقليات ، إذ سحبت من قانون الطوائف الملية بعض موضوعات ووحدت طريقة تطبيقها على الرعايا العثمانيين جميعا . على أن الاحتقار الذى تلقاه الطوائف غير الإسلامية أى الرعايا ، (ومعناها الحرفى القطعان السائمة) — ظل ملازما لاستبعادهم من هيئات الإمبراطورية التى تتولى الشؤون السياسية . ورغم ذلك كله ، ينبغى أن نسلم إزاء ما كانت عليه أحوال الشرق

---

(٣٣) انظر ما سطره فان دن ستين دى جهاى فى كتاب :
(De la situation Legale des sujets ottomans non—Musulmans)
(بروكسل ١٩٠٦) ص ٧ . ويصف و . كاهنمان فى (Am. Jou. Soc.) العدد ٤٩ (١٩٤٣ — ١٩٤٤) ص ٥٢٤ — ٥٢٩ ، نظام الملة ويناقش تراجعه أمام « مجتمع الغرب القائم على الوطن » .

(٣٤) فان دن ستين المذكور ص ٣٤٧ وما تلاها .

فى عمومها — بأن هذا الموقف كان أجدى ما يرجى من المواقف وأعودها بالنفع ، وأنه كان على التحقيق أفضل من التغيير الذى اجتلبه تأثير الغرب[٣٥] .

٣

لقد كان إجماع المسلمين يتسامح دائما إزاء المنازعات الكلامية ، ولكنه كان لا يعترف البتة بخروج أية فئة من المؤمنين المخالفين عن حدود الجماعة . وقد جرت العادة بأن يكون الإخراج من جماعة المؤمنين جزاء لخلاف سياسى انقلب نزاعا دينيا . ولم يك معنى الطرد من الجماعة حرمانا رسميا للخارج على الجماعة — فما كانت هناك سلطة تملك إصدار قرار بهذا الحرمان . وكل ما فى الأمر هو أن شعور الغالبية كان يرى أن تعاليم الخارج على الإجماع لا تستقيم مع المعتقدات الموروثة . وربما لان شعور الأغلبية ذاك ، كما هو شأنه الآن إزاء الوهابيين والإباضية ؛ كما أن بقاء الفرق إنما يعود الفضل الأكبر فيه إلى الحمية الفردية التى تبديها بالذات نفس تلك الأقليات ذات الطابع الاجتماعى الدينى .

وكانت وفاة النبى سببا فى فرقة وانقسام بين المسلمين على وراثة الحكم من بعده . فأصرت طائفة من المؤمنين على أن عليا ابن عم النبى وزوج ابنته هو الوارث الشرعى الوحيد لزعامة المسلمين ، ولكن الغالبية رفضت هذا الرأى . حتى إذا قتل عثمان الذى لم يلق من على فى أيامه الأخيرة إلا مناصرة فاترة أو تكاد ، انتقلت الرياسة العليا إليه . فأدى ذلك إلى نشوب حرب أهلية بينه وبين الأمويين عشيرة عثمان ، الذين قاتلوا للأخذ بدمه . وانتهى النزاع الذى كان فيه العراق يظاهر عليا على معاوية أمير الشام ، بأن اغتال أحد الخوارج

---

(٣٥) حدث فى زمن متأخر هو ١٨٩٩ أن أقام المسمى « مادملا » دولة فى بلاد الصومال كانت فيها دراويشه — بفضل تسلطهم الدينى — « القبيلة الحاكمة » مع ترك النظم السياسية للقبائل القديمة سليمة إلى حد ما (أنظر إ . سيرولى : Aspetti e problemi attuali del Mondo Musulmano) (روما ١٩١٤) ص ٩١—٩٢)

عليا ، وما لبث الحسن بن على أن باع حقه فى العرش لمعاوية ، وهنا أوشكت الأمور أن تهدأ وتستقر ، لولا أن ظهر تطور عجيب كان قد ابتدأ فى عهد عثمان ، ولو أن عليا نفسه أصر على إنكاره .

ذلك أن جماعة المؤمنين بأسرها كانت توقر آل بيت النبى ، وتولى عليا أعظم الإجلال لماس صلته بمحمد (صلعم) ، ولاعتناقه الإسلام صبيا ، وسعة علمه وفصاحته ، إلى غير ذلك من الصفات التى يصعب التحقق من اتصافه بها فعلا أو نسبة الأتقياء إياها إليه ، ومهما يكن الحال ، فإن سجله السياسى ليس من الروعة بمكان عظيم . على أن المجتمع لم يقبل مع ذلك ، ما دفعت به طائفة صغيرة من المتشيعة المتحمسين من زعم بأن النبى نفسه قد اختار عليا خليفة له ، وأنه أسر إليه معلومات غيبية (ميتافيزيقية) سرية . وكانت هذه الطائفة — لأسباب أرجح الظن أنها لن يقوم عليها دليل يؤيدها — ترى فى على وعترته صورة تتجسد فيها فكرتهم عن الإمام (: الحاكم) . فكل فرد عداهم استحوذ على السلطة العليا لم يكن إلا مغتصبا وطاغية . فالإمام ، والإمام وحده ، هو الذى يملك الحق فى ولاية أمر المؤمنين .

والإمام معصوم من الخطأ ومن ثم فهو أهل لتعليم الناس وإرشادهم ، وليس فى الإمكان الاستغناء عن الإمام . فالإمامة نظام ضرورى — ضرورى من ناحية أنه قوام الأداة التى بها تستطيع الهداية الإلهية أن تتجلى على الأرض فى أية لحظة من اللحظات ، ويكاد يكون من المحال التوفيق بين فكرة «الخليفة» كما تطورت على يد أكثرية من يعرفون بأهل السنة — أى بوصفه أداة تنفيذية مكلفة بالدفاع عن العقيدة والمؤمنين — وبين فكرة « الإمام » كما كان ينشرها شيعة على ، أى حزبه وليس هذا الإمام حاكما فقط ؛ بل هو معلم ووارث لوظيفة النبى ، وهو شىء أكثر من مجرد بشر فان . وليست وظيفته بوصفه حاكما اكتسابية ، بل هى فيه سجية فطرية . وهو يختلف « مادة » عن سائر البشر . ذلك أن القبس الإلهى الذى دام منذ الخليقة ينتقل من نبى إلى نبى حتى بلغ الجد الذى يجمع بين محمد وعلى ، قد أصبح اليوم جزءا من المادة

الروحية لعلى وذريته . وهذا القبس يفرد حامله إماما لعصره . وهو يطهره من كل إثم[٣٦] . وهو يفيض على عقله وقلبه قوى عليا[٣٧] .

ويخبرنا القرآن كيف أن الله قال للملائكة بعد أن خلق الإنسان : « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين ، قال مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك ؟ قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ، قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين »[٣٨] . ويرى الشيعة أن تلك الإرادة الإلهية التى أدت مخالفة الشيطان لها إلى طرده من الجنة ترجع إلى رغبته تعالى فى جعل القبس الإلهى الذى كان مستقرا فى آدم موضع عبادة الخليقة طرا .

وليس فى المستطاع فى عصرنا هذا التثبت من الدوافع التى كانت تحدو بأفراد طائفة الشيعة إلى الاعتراف بوجود النور الإلهى فى هذا الفرد أو ذاك من البيت النبوى . والواقع أن الشيعة الأول كانوا يختلفون حول شخص كل إمام جديد ، ويتصدعون إلى عدد جسيم من الشيع تختلف أهميتها . على أنهم جميعا كانوا يؤمنون دون أدنى تردد بفكرة الإمام الذى يكون بالضرورة من بيت على ، ويتميز عن البشر العاديين بما اختص به من نصيب من الجوهر الالهى .

وقد وجد دعاة التذمر السياسى فى هذه النظريات المناصرة لفكرة الوراثة نقطة تجمع جليلة القدر يلتفون حولها ، واستطاعت الآراء الفلفسية المستقاة من مصادر فارسية أو إغريقية متأخرة أن تضمن لنفسها البقاء باتصالها بعلم الكلام عند الشيعة ، واضطرت الحكومة السنية أن تقمع تلك الحركة الخطرة ،

---

(٣٦) عندما تم بعد ذلك بزمن مديد قبول السنيين لفكرة عصمة النبي عليه السلام ، اعتبرت هذه العصمة شيئا غير ملازم لمادة النبي ولكنه لطف من الله .

(٣٧) أطلب خصائص الإمام هذه عند جولدزيهر : (Vorlesungen) ، ص ٢١٧ — ٢١٨ . (وهو المسمى بالعربية باسم الشريعة والعقيدة فى الإسلام . المترجم) .

(٣٨) سورة الأعراف ، الآية : ١٠ — ١٢ .

لا من الناحية السياسية وحدها (إذ أن عدد من طالبوا بالعرش من العلويين كان وفيرا) ولكن لأنها ، بتأثير ما كانت تذهب إليه من سلطان الإمام المعصوم فى أمور العقيدة والأخلاق ، ربما أدت (بل لقد أدت فعلا فى حالة بعض غلاة الشيعة) إلى تدمير لباب الإسلام وجوهره : وهو الاعتقاد بأن محمدا خاتم النبيين . ألم يتطرف بعض غلاة الشيعة إلى الطعن على محمد لاغتصابه ما كان شرعا مركز على ؟ ألم يلوح بعضهم الآخر أن جبريل أخطأ فحمل محمدا رسالة الله بدلا من على ؟ (٣٩) نعم إن المعتدلين تبرأوا من تبعة هذا الغلو ، بنفس القوة التى كانوا ينبذون بها أى مبادئ تشتم منها رائحة حلول الله فى الإمام ، على أن الصدع الجوهرى الذى اعترى التفكير السياسى والكلامى لم يقدر له الرأب والالتئام .

ذهب كل اضطهاد أدراج الرياح فلم يأت بأية ثمرة فى منع نمو الشيعة ، إذ كان يفل من حده دائما ما عليه الإدارة الشرقية من التناقض والاضطراب ، ويزيده وهناً ذلك التوقير العام للأسرة النبوية . وانتشرت الحركة فى مركز الإمبراطورية ، بل فى العاصمة نفسها . وما كان علماء الشيعة يدخرون وسعا فى توطيد دعائم دعاواهم وتحصينها . حتى إذا شارف القرن التاسع نهايته ، إذا بالمؤرخ الشيعى ابن واضح اليعقوبى (توفى بعد ٨٩١) يصف على النحو الآتى : انتخاب محمد لعلى خليفة له ، وذلك عند منصرفه من حجة الوادع .

« وخرج محمد ليلا منصرفا إلى المدينة . فصار إلى موضع بالقرب من الجحفة يقال له غدير خم . . . وقام خطيبا ، وأخذ بيد على بن أبى طالب فقال : ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : « بلى يا رسول الله » قال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه . ثم قال : أيها الناس إنى فرطكم وأنتم واردون على الحوض وإنى سائلكم حين تردون على عن الثقلين فانظروا كيف تخلفونى فيهما. قالوا:وما الثقلان يارسول الله ؟ قال:الثقل

(٣٩) انظر جولدزيهر Vorlesungen ص ٢١٩ .

الأكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرف بأيديكم فاستمسكوا به ولا تضلوا ولا تبدلوا وعترتى أهل بيتى»[٤٠] .

وفى ٩٦٢ أمر معز الدولة البويهى ، وهو شيعى من الديلم القاطنين بشمال فارس الغربى ، بالاحتفال بيوم غدير خم هذا فى بغداد[٤١] .

وبارتقاء شأن الشيعة منذ القرن العاشر فما تلاه ، تكاثرت المشاجرات بينهم وبين أهل السنة . وكان الشيعة فى بغداد يعيشون معا ، شأنهم فى كل مكان آخر . ويشهد انتشارهم البطىء خارج « حى الكرخ » بتزايد عددهم واشتداد سلطانهم بصورة لا يقوى على صدها شىء . وربما كانت أتفه الأحداث مدعاة لإثارة الفتن . وكان من أيسر الأمور إذكاء التنافر المتبادل بين الطائفتين حتى يصير بغضاء حامية . والظاهر أن الشيعة كانوا على الجملة أدنى إلى التعصب واللدد فى الخصومة . ومن عجب أن الذى اقترح على الأمير المغولى هولاكو أن يفتح بغداد كان وزيراً شيعيا (للخليفة السنى) ، وأن وجيها آخر من الشيعة هو الذى أقنعه بقتل الخليفة المأسور بعد سقوط بغداد (١٢٥٨) . وكان الشيعة عامة ينظرون إلى المغول الوثنيين نظرتهم إلى المحررين لهم من نير السنيين .

ولا يختلف فقه الشيعة عن فقه أهل السنة إلا فى مواضع قليلة ذات أهمية كبرى . من ذلك أن الشيعة ، تجيز أن يعقد الزواج إلى زمن محدد (وهو زواج المتعة) ، فى حين ترى السنة — وبحق ما ترى — أن هذا النظام لا يفترق عن البغاء فى قليل ولا كثير . ومن البديهى أن ما بين فقهيهما من تشابه يستتبع تشابها عميقا فى صورة الحياة اليومية عند كل منهما . ولولا اختلافات صغرى فى طريقة أداء الصلاة ، ما كان هناك فى علاقة الطائفتين اليومية شىء ذو بال يؤكد الشقاق بينهما .

على أن ما كان يفرق بينهما فعلا ويثير بينهما ما لا نهاية له من احتكاك إنما هو اختلافهما فى الاتجاه إزاء المجتمع الإسلامى وإخوانهم من الناس .

---

(٤٠) تاريخ اليعقوبى نشره م . ت . هوتسما (ليدن ١٨٨٣) ج ٢ ص ١٢٥ ترجمة د . م . دونالدسون فى (The Shi-ite Religion) (لندن ١٩٣٣) ص ١ — ٢ .

(٤١) متز المذكور ص ٦٩ . (ص ٧٧ من الترجمة العربية — المترجم) .

وراحت الشيعة تقوى إلى درجة غير مألوفة تلك الصفات التى كثيرا ما تتسم بها الطوائف الدينية الصغيرة المضطهدة . فكان تعلقهم بعقيدتهم مصحوبا بميل إلى قبول المبالغات النظرية التى لا شك أنها كانت بغيضة لدى السنيين الأكثر حكمة واتزانا . ثم ألمت بهم لوثة كريهة من العدوان ، دفعتهم إلى إنزال اللعنات على خصومهم وخاصة الخلفاء الثلاثة « المغتصبين » ، وجعلوا من ذلك واجباً دينيا . ولم يكن هؤلاء الخلفاء فى نظر السنية إلا أبطال العقيدة وأقطابها . ثم تعود هذه الروح العدوانية النزقة فتتبدى مرة أخرى فى إقدامهم السقيم على معارضة السنيين فى كل تفصيل من التفصيلات الجدلية مهما كلفهم ذلك من ثمن . هذا الكلينى (المتوفى ٩٣٩) أحد علماء الشيعة يصرح بأن : « كل ما ناقض إجماع أهل السنة فهو صحيح »[٤٢] .

والإسلام السنى فى أحسن عصوره يتكشف عن نزعة صريحة إلى تهذيب ما بين الطوائف الدينية من علاقات وصبغها صبغة إنسانية . ويصرح القرآن « إنما المشركون نجس »[٤٣] ، أعنى أنهم غير طاهرين من ناحية المراسم الدينية . والإسلام السنى يكاد يقصر تطبيق هذه العبارة على إبعاد غير المسلمين من الكعبة ، وهو ما يستفاد من سياق الآية . ولكن الشيعة ترى فى هذا الاعتراض القرآنى حظرا يترامى إلى منع المؤمن من مجرد لمس الكافر . فإذا هو شرب من وعاء لم يعد يجوز أن يستعمله المؤمن أى الشيعى وهكذا دواليك . ويجيز القرآن لرجال المسلمين أن يتزوجوا النساء اليهوديات والمسيحيات ذوات السمعة الطيبة[٤٤] . ولكن الشيعة دفعتها نزعة الانفصال الحادة إلى تفسير هذه الإباحة تفسيرا يلغى آثارها . وحيثما استطاعوا طبقوا على المسلم غير الشيعى كل ما أمكنهم من ألوان هذا التعصب الطائفى . بل لقد أشار بعض أئمتهم بمنع الصدقات عن كل خصم لقضية آل على بن أبى طالب .

---

(٤٢) جولدزيهر .Volr ص ٢٤٧ هامش ١٧ ، ﻫ ٢٦ فى ص ٢٧٧ .

(٤٣) سورة التوبة الآية : ٢٧ .

(٤٤) سورة المائدة الآية : ٧ .

ومما زاد بوجه خاص فى قبح هذا اللدد وعدم التسامح فى الخصومة ، ذلك المبدأ المسمى بالتقية . يقول القرآن : «قل إن تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله »[٤٥] . وقد فسرت هذه الآية بأنه يجوز للمؤمن أن يكتم اعتقاده إن كان فى إبدائه خطر على حياته . ومع ذلك فإن الشيعة شادت على هذا الأساس الهزيل مبدأ يعد جوهريا فى مذهبها وهو يوجب على المؤمن أن يكتم ولاءه الحق إذا هو كان تحت سيطرة غير المؤمن . وقد أمرت الشيعة بأن تعمل عمل أهل السنة إذا أظلتها حكومة سنية . ولقى ذلك الأمر من الاستجابة ما جعله يغمس الشيعة فى العصور الوسطى فى لجة من أنكر لجج الغموض الخلقى . فإن الشيعى كان يعيش فى الأراضى غير الشيعية عيش المتآمرين . فهو يلعن فى سره من يرضى عنهم فى جهره . وقوانين الأخلاق عنده صحيحة يعمل بها فى داخل طائفته فقط . والاضطهاد يولد فيهم نزوعا إلى البكاء والعويل . كما كانت مظاهر الألم هى علامات الشيعى الحق . وعلى الجملة كان مزيج من الرثاء للنفس والاطمئنان الذاتى إلى برها وصلاحها ، والبغضاء التى لا حد لها ، والإخلاص الذى لا نهاية له ، قوام الجو الذى يتكنف شيعة أهل البيت .

ومما كان يزيد التشيع استمالة للنفوس تيسيره السبل لأفكار عتيقة غابرة وطرائق من الاستدلال لا يقرها الإسلام السنى . وربما ازداد الناس إقبالا عليه ما أمدهم به من مسوغ للنواحى العاطفية الوجدانية التى كان الإسلام السنى يظهر نحوها على الدوام قدرا معينا من التحفظ . كان الشيعة لا يذهبون مذهب الصوفية . ذلك أنه ليس من حق المؤمن فيما يرون أن ينشئ بينه وبين الإله اتصالا — إذ كان الإمام هو الوسيط — على شاكلة تشبه الدور الذى تؤديه «الكلمة» (Logos) بين الله وبين النفس الباحثة عن الله . وعلى حين كانت أعلى مراتب خبرة الصوفى بحكم طبيعتها ، مقصورة على القلة ، كان فى إمكان كل امرئ أن يأخذ بنصيب من نشوة الحزن التى كانت تعم المؤمنين فى يوم ذكرى استشهاد الحسين .

---

(٤٥) سورة آل عمران الآية : ٢٩ . *

لقد قتل ابن على هذا وحفيد النبي فى ٦٨٠ بكربلاء ، فى أثناء ثورة عقيمة مخفقة . وقد أثرت الصورة المحزنة لمقتل هذا الرجل النبيل الشجاع غير الكفء ، الذى خذله فى ساعة العسرة أولئك الذين حفزوه إلى الثورة ، — أثرت فى خيال المسلمين عامة والشيعة خاصة ، تأثيرا لم تبلغه أية شخصية مسلمة أخرى ، اللهم إلا محمدا نفسه ثم عليا إلى حد ما . وإن الشيعة لتشير فى كبرياء إلى هزائمها الدامية :

صدقت ، منايانا السيوف وإنما
تموتون فوق الفرش موت الكواعب[٤٦]

ولكن الكبرياء لاتلبث أن تصيخ يأسا وأسى عندما يبلغ الأمر مقتل الحسين ، وحيث أصبح التوجع والأنين للحسين أعظم حالات الشيعة شأنا . فلن يكف المؤمن الحق عن البكاء على السيد الشهيد ولو فى الجنة ، وفى ٩٦٢ استن فى بغداد « العويل والتفجع الرهيب »[٤٧] على الحسين إيذانا بالعاشر من المحرم ، عيد الشيعة الأكبر . وبمرور الزمن أخذت بعض المسرحيات التى تصور استشهاده تمثل بانتظام فى ذلك اليوم ، والمسرحيات التى بين أيدينا — وكلها مجهولة التأليف كما أنها من ناحية على قيمة فنية لابأس بها — لاتكاد تعود إلى ماقبل ١٨٠٠ ، ولكن هناك من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأنها تنفس عن عواطف وانفعالات طالما خبرتها بنفس العنف أجيال من الناس قبل ذلك بقرون عديدة .

عندما أطبقت جنود الحكومة على الحسين ، بعد مفاوضات طويلة جرت فى معسكره ، وبعد أن رفض معونة ملك الجن ، يطلب القائد الأموى من يتطوع لقتل سبط النبى . فينتدب له شمر ويقول :

أنا الذى اشتهر خنجره بسفك الدماء . لقد حملتنى أمى لهذا العمل وحده . ولست أهتم بأهوال يوم الفصل . فإنى إنما أعبد يزيدا (الخليفة الأموى)

---

(٤٦) على التنوخى (المتوفى ٩٥٣ — ٩٥٤) إرشاد جـ ٥ ص ٣٤٢ . وقصيدة ابن المعتز التى يجيب عنها التنوخى هى فى الديوان رقم ١ بيت ١٦ .

(٤٧) متز المذكور ص ٦٨ . (ص ٧٧ من الترجمة العربية ط ٢ — المترجم) .

ولست أخاف الله : إنى لأستطيع أن أجعل عرش الله الكبير يهتز ويرتجف . أنا وحدى الذى يستطيع أن يحتز رأس الحسين بن على . أنا الذى ليس له من الإسلام نصيب . لأضربن بنعلى صدر الحسين ، ذلك الوعاء الذى يحمل علم الله ، دون أن أخشى أى جزاء .

الحسين : أواه !! كم تؤلمنى الجراح التى تسببها السهام والخناجر ، اللهم ارحم أمتى فى يوم الفصل من أجلى . لقد حانت ساعة الموت ، ولكن ولدى الأكبر(٤٨) ليس معى . كم أتمنى على الله لو كان جدى النبى هنا ليرانى .

النبي [يظهر] : أيها الحسين العزيز ، ها قد جاء جدك نبى الله ليراك . لقد جئت لأشهد الجراح القاتلة التى تمزق جسمك الرقيق . أى بنى العزيز ، لقد حل بك فى النهاية الاستشهاد على يد أمتى القاسية ! وذلك هو الجزاء الذى كنت أتوقعه منهم ، فالحمد لله ! افتح عينيك يا بنى العزيز وانظر إلى جدك بشعره المشعث وإذا كانت فى قلبك أية رغبة فأفصح لى عنها .

الحسين : يا جدى العزيز ! إنى لأزدرى الحياة ، وإنى لأوثر أن أذهب لأزور أحبابى فى العالم الآخر . ولكم أرغب فى رؤية رفاقى وأصدقائى ، وبخاصة ولدى العزيز على الأكبر .

النبي : لا تحزن لقتل ولدك على الأكبر ، إذ أن ذلك يؤدى إلى خير أمتى الآثمة فى يوم الحشد العظيم .

الحسين : إنى إذ أرى استشهاد على الأكبر سببا فى سعادة أمتك ، وإذ أرى ما أقاسيه من آلام تشهد بصدق شفاعتك ، وإذ أرى فيما يلم بى الآن من متاعب راحة لك ، فإنى أقدم حياتى لا مرة ولا مرتين ، بل ألف مرة ، فداء أمتك .

النبي : لا تحزن ياحفيدى العزيز ، فإنك ستكون شفيعا أنت أيضا فى ذلك

---

(٤٨) وكان ابنه ، قد قتل آنفا .

اليوم . أنت الآن عطشان ولكنك ستكون فى غد ساقى ماء الكوثر فى الجنة(٤٩) .

على هذا النحو تصور حادثة كربلاء بوصفها حدثا ذا أهمية كونية وبوصفها درامة تذكرنا تذكيرا قويا بموت المسيح .

وقوة الشيعة أعظم ما تكون فى الوقت الحاضر فى الهند والعراق وفى فارس خاصة ، حيث أصبح المذهب الشيعى دين الدولة منذ ١٥٠٢ . وكان يوم بلغت العصور الوسطى ذروتها ، على تعدد شعبه وفروعه ، قوة ذات شأن فى مصر وأرض الجزيرة وجنوبى وشرقى بلاد العرب . ثم اكتسب المذهب الشرقىّ الفارسى ، ولكن ضاعت من يده مصر وإن لم يكن ذلك إلا أثناء القرن الحادى عشر وما بعده . وكما دامت بغداد زمنا طويلا مركزا لعلم الكلام كله ، فإنها ظلت كذلك موطنا للجدال بين أهل السنة والشيعة — وهو جدال امتد من السباب المتبادل بين العامة ، عن طريق مناقشات العلماء ، وأهاجى الشعراء .

ولم تكن تلك الخصومات هى العامل فى تطور المذهب الشيعى ، بل الأحداث السياسية . ففى ٨٧٣ مات فى سامرا ، أبو محمد العسكرى ، الذى تعده الإثنا عشرية أكثر فروع الشيعة عددا ، إمامهم الحادى عشر . واختفى ابنه محمد أبو القاسم ، الإمام الثانى عشر فى سرداب منزله فى ٨٨٠ فى سن لعلها التاسعة . وهو لم يمت بل اختفى وسيعود فى آخر الزمان .

وإن الفكرة التى تقول برفع شخصية ذات أهمية غيبية (: ميتافيزيقية) من هذا العالم إلى حين ، أو حجبها على الأقل عن أعين البشر ، لكى يبدأ العصر الذهبى السعيد بعودته إلى الظهور ، إنما هى فكرة مستقرة فى الوسط اليهودى المسيحى ، كما تؤيدها فلسفة الحشر والنشور (الإيسكاتولوجيا) عند الزرادشتيين . وقد استوعب الإسلام السنى أيضا تلك الآمال التى تناط

---

(٤٩) السير ل . پلى ، (The Miracle Play of Hasan&Husain) (لندن ١٨٧٩) حـ ٢ ص ١٠١ — ١٠٢ * (بديهى أن أقوال الرسول هذه ليست من الحديث فى شىء بل هى من وضع مؤلف المسرحية — المترجم) .

بالمهدى المنتظر . ذلك أن حشود المسلمين الذين كانت تكتنفهم ألوان المظالم وعدم الاستقرار السياسى ، كانوا يغذون عواطفهم بالاعتقاد بالمهدى المنتظر ، الذى هداه الله هداية مطلقة ، والذى سيوجد فى هذه الدنيا قبل يوم القيامة ، مدة كمال وجيزة الأمد.

ويقول ابن خلدون وإن فى عطف قليل على هذا الأمل الشعبى ، « اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار أنه لابد فى آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولى على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدى ويكون خروج الدجال[٥٠] وما بعده من أشراط الساعة الثابتة فى الصحيح على أثره وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال أو ينزل معه فيساعده على قتله ويأتم بالمهدى فى صلاته »[٥١] .

ويحتج الخيال الشعبى بأحاديث كثيرة تفصل فى شخصية المهدى شأنها مع كل صغيرة وكبيرة تمت بسبب إلى فلسفة الحشر والنشور (الإيسكاتولوجيا). وكلما زاد نصيب المسلمين من هذه الدنيا سوءا زادت حرارة إيمانهم بهذا المخلص ، وعظم استعدادهم لمناصرة كل مدع يمثل ذلك الدور . ولقد ظل أهل سوريا ما لا يقل عن أربعمئة عام بعد سقوط بنى أمية يرجون عودة من كانوا يسمونه بالسفيانى الذى يعيد مجد الأمويين . وكانت الأسر المالكة الجالسة على العروش تنتقم لنفسها بنشر أحاديث تنتقص من شأن السفيانى ودوره وتجعله يقتل على يد المهدى . وإلى يومنا هذا ، لم يتبدد إعجاب الناس بفكرة المهدى فى أقاليم العالم الإسلامى الأقل اصطباغا بالصبغة الغربية .

---

(٥٠) وهو شخصيه نشورية إيسكاتولوجية تتمثل طراز المسيح الدجال (Antichrist) .

(٥١) مقدمة ابن خلدون جـ ٢ ص ١٤٢ (الترجمة ٢ ص ١٥٨) ترجمة د . ب . ماكدونالد فى (E. I. III 113) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ ص ١١٣ (وقد وردت هذه العبارة فى الفصل الثالث من المقدمة بعنوان فصل فى أمر الفاطمى ص ٢٧١ القاهرة — المترجم) .

ولكن على الرغم من رسوخ فكرة المهدى فى أفئدة الجماهير ، فإن الفقه السنى لم يدخلها قط إلى العقيـــدة الرسمية . فى حين تدخل الشيعة فى مبادئها الجوهرية فكرة الإيمان « بالإمام المكتوم » « قائم الزمان » . وغيبته لا تمنع كونه الحاكم الحق للعالم . ووجوده المطهر ضربة لازب ، بل إنه وهو فى غيبته لينصر المؤمنين ويعمل على راحتهم .

« وعندما سئل الإمام زين العابدين (المتوفى حوالى ٧١٤) : كيف يستطيع الناس أن يستفيدوا من آية الله مختفية مغيبة عنهم ؟ أجاب قائلا : يستفيدون منها كما يستفيدون من الشمس إذا حالت دونها سحابة »(٥٢) .

وهناك أربعة أجوبة ترد « على القول بأن الإمام المختفى قد لا يكون ذا فائدة للبشر . الأول أن توقع ظهور الإمام لا ينقطع على مر الزمان كله ، وهذا التوقع فى ذاته يؤدى إلى الامتناع عن موبقات كثيرة . . . والجواب الثانى هو أن الله سبحانه وتعالى أنعم بفضل منه على الإمام ، وأن السبب الذى من أجله اختفى يعود إلى وجود أعدائه بين الناس . فالموقف يشبه موقف النبى فى مكة ، عندما حالت قريش الكافرة بينه وبين وصول الناس إليه . . . ففى أثناء الفترة التى كان النبى تقاطعه قريش فيها وحتى الساعة التى ظهر فيها فى المدينة نبيا ، لا سبيل إلى الشك فى أنه كان فى الحالين نبيا كما كان نافعا للناس على الدوام . والجواب الثالث هو أنه من الممكن تماما أن يكون الله قد عرف أن للإمام أصدقاء أثناء غيبته قد ينكرونه إذا هو ظهر ، ومن ثم يكون ظهوره سببا فى فقدانهم إيمانهم . والجواب الرابع أنه ليس من الضرورى أبدا أن يستفيد الناس جميعا بدرجة سواء . وربما كان الأمر أن نخبة مختارة تراه وتفوز بتلك الميزة ، وذلك بالضبط كما يقال من أن هناك مدينة تسكنها ذرية الإمام وأن الإمام ذاهب إلى تلك المدينة . فمع أن أهل المدينة قد لا يرونه فإنهم على ذلك ناطقون بالتماساتهم إليه ، كما لو كان من وراء ستار »(٥٣) .

---

(٥٢) المجلسى (المتوفى ١٦٩٩) اقتبسه دونالدسن المذكور ٣١٠ .

(٥٣) السيد المرتضى (المتوفى ١٠٤٤) نقل عنه المجلسى فى « حياة القلوب » ترجمة دونالدسن المذكور آنفا ص ٣١١ — ٣١٢

وعلى الرغم من البون الواضح بين معتقدات الشيعة وبين تعاليم محمد (صلعم)، فإن المؤمنين يرون أن هذه المعتقدات إنما تقوم لا جرم على القرآن والسنة. فالشيعى على ذكر بالسنة يعدل ذكر من يسمون أهل السنة. فعرف النبى شرع للشيعى مثلما هو عند جماعة المؤمنين الكبرى. فالفوارق بين الطائفتين لا تتكشف إلا فى اختيار الأحاديث. فالشيعة لا تتقبل إلا الأحاديث التى يرويها مرجع شيعى أو على الأقل سنى يميل إلى الشيعة — كما أنهم أشاعوا بين الناس كثيراً من الأسناد وما لا حصر له من الأحاديث الموضوعة يدعمون بها تعاليم الشيعة وموقف الشيعة من آل على.

وعمد الشيعة إلى اتخاذ الرمز والمجاز أساساً للتأويل — فيسر لهم ذلك السند اللازم من الوحى. وعلى حين تدفع الشيعة بأن الرعيل الأول من خصومهم حذفوا من الكتاب الآيات المناصرة للعلوية، فإنها تعترف بأصالة النص الموجود، ولم تشدد كثيراً فيما تدعيه من أصالة آيات أو سور معينة يزعمون اكتشافها من جديد فى أزمنة مختلفة. ولكن الشيعة عبثت فعلا بالنص الأصلى المعتمد، رغبة منها فى تأييد مذاهبها وذلك بإدخالها فى عبارات القرآن بعض تغييرات طفيفة. على أن تفسير النص المنزل تفسيراً يتناسب ومقتضى غرضهم ظل مع ذلك أقوى ما لديهم من برهان.

يقول القرآن: «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور»[٥٤]. ويفسر القمى (المشتهر فى القرن العاشر) هذا القول بأنه يعنى أن من لم يمنحه الله إماما فاطمى النجار فلن يكون له فى يوم البعث إمام يستطيع أن يظهر فى نوره[٥٥]، وفى آية أخرى يخاطب الله النحل[٥٦]، وهنا يذهبون إلى أن المقصود بالنحل هو عائلة النبى. فأما الشراب المختلف ألوانه الذى يخرج من بطون النحل[٥٧]، فهو القرآن الذى استودعه الله أهل البيت[٥٨] وثمة آية

---

(٥٤) سورة النور. الآية: ٣٩.

(٥٥) جولدزيهر (Die Rich. der. Isl. Koranauslegung) (ليدن ١٩٢٠) ص ٢٩٨.

(٥٦) سورة النحل. الآية: ٦٨.

(٥٧) سورة النحل. الآية: ٦٩.

(٥٨) جولدزيهر (Rich) ص ٢٩٩ — ٣٠٠.

أخرى يسأل فيها الإنسان : « أيحسب أن لم يره أحد ، ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين ، وهديناه النجدين ؟ »[٥٩] فهنا تمثل العينان النبى ويمثل اللسان عليا وتمثل الشفتان الحسن والحسين ويفهم بالنجدين أنهما السبيلان المؤديان إلى التعلق والولاء للمذكورين أخيرا[٦٠] .

ويكاد تسلل المواد والأفكار غير الإسلامية يكون أقوى فى أنظمة الشيعة « السبعية » المسماة كذلك بسبب إيمانها بأن الإمام السابع — هو الذى اختفى وهم يختلفون فى تعيينه أهو موسى الكاظم (المتوفى ٧٩٩) أم إسماعيل ابن جعفر (المتوفى ٧٦٢) أم ابنه محمد ، وقد نظم الإسماعيلية — وهم أتباع إسماعيل فى ادعائه الإمامة — نظموا صفوفهم فى جمعية شبه سرية كان أعضاؤها يرتبون حسب ترتيبهم فى اعتناق المبادئ السرية للطائفة . ثم إن القرامطة الذين جعلوا البحرين مركزا لهم ، والذين أفادت قوتهم فى سوريا وأرض الجزيرة بين قرابة ٨٧٠ — ١٠٠٠ من التذمر الاجتماعى الفاشى فى ذلك الزمان، قدر ما أفادت من رسالتهم الدينية — هؤلاء القرامطة قد أقاموا علاقة وثيقة بالفاطميين لم نجد لها حتى اليوم تفسيرا وافيا .

وهذا عبيد الله الذى استولى على السلطان فى بلاد المغرب ٩٠٩ والذى فتح أحفاده مصر (٩٦٩) ووطدوا ملكهم بها مدة قرنين من الزمان ، قلة شيعية تحكم أغلبية عظمى من الرعايا السنيين ، كان عبيد الله هذا أول « إمام مختف » برز من اختفائه . وعلى حين يصعب أن يقال إن الفاطميين جلبوا لمصر « العصر الذهبى السعيد » ، فقد كان العيش فى ذلك القطر إبان القرن الحادى عشر أرغد وأسعد منه فى أية بلاد إسلامية بالمشرق حتى لقد بلغ من قوة تأثير رخائه وازدهاره على السنى الفارسى ناصر خسرو (المتوفى ١٠٨٨) أن تحول إلى المذهب الإسماعيلى لاعتقاده أنه الصدق والحق الذى يعود إليه الفضل المباشر فيما تنعم به مصر من رخاء .

---

(٥٩) سورة البلد . الآية : ٦ — ٩ .

(٦٠) جولدزيهر (Rich.) ص ٣٥٠ .

ويبدأ الاسماعيلية تفكيرهم من فلسفة الإشراق الأفلاطونية الحديثة ، وكانوا يسمون بالتعليميين أى « المخلصين للتعليم » ، وذلك لإصرارهم على ضرورة وجود إمام يزود الناس بالتعليم المعتمد الموثوق به ؛ وهم يفترضون ظهور سلسلة من « الناطقين » ؛ أى تجليات دورية للعقل المدبر للكون ، وأول هؤلاء الناطقين آدم ، ثم نوح فإبراهيم فموسى فعيسى فمحمد ، وأخيرا الإمام السابع . والناطق أى « الإمام النبوى » يساعده فى أثناء حياته ، أساسه الذى يفسر المعنى الباطنى لرسالة الناطق . وعلى هذه الشاكلة آزر هرون موسى وعاون على محمدا ، وينشأ بين كل ناطقين « إمام صامت » يحافظ على تقاليد الإمام السابق ويمهد السبيل للناطق التالى . وكل تجل يكشف ، أعظم كمالا من سابقه . وسيعقب الناطق السابع مهدى يمثل تجليا أعظم للعقل الكونى العام ، وبذلك يبز كل عمل أتته التجليات السالفة بما فى ذلك بالبداهة النبى محمد .

وواضح أن هذا المذهب يهدم الإسلام التقليدى من أساسه ، ويقضى على الاعتقاد السنى والشيعى على السواء . والتأويل الرمزى الذى يكشف عن المعنى الباطن للقرآن هو الوسيلة التى يبرر بها نظام الإسماعيلية الذى تتنقص المبادئ التى تعتنقها دوائره العليا كل دين إيجابى وتؤكد أن النظم الدينية جميعها ذات صدق نسبي . ويعلن إخوان الصفا الذين تماثل آراؤهم آراء الإسماعيلية من أوجه كثيرة : « وبالجملة ينبغى لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علما من العلوم أو كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها »(٦١) .

وقد أفضت المظالم الاجتماعية الصارخة ، وتأييد الإسلام السنى للنظام القائم أيا كان ، والموقف السياسى الذى لم يبرح يزداد على كر الزمان سوءاً ، أفضى كل ذلك إلى استمرار تمتع الإسماعيلية والحركات المتصلة بها بالنفوذ

---

(٦١) اقتبسه ب . لويس . (The Origins of Ismà-ilism) (كمبريدج ١٩٤٠) . ص ٩٤ .

القوى حتى صميم القرن الثالث عشر(٦٢) ، وكان دأب الحكومات على إفقار البلاد هو المعين الأكبر الذى ينهل منه « مذهب الشيعة الثورى » . وكانت الأزمة الاجتماعية التى تولدت عن ارتقاء الصناعة والتجارة فى الإمبراطورية العباسية قد ملأت نفوس طبقة وسيعة من السكان بالعداء للدين النظامى القائم. فى قرابة (عام ١٠٠٠) كان أحمد بن محمد الإفريقى المعروف بالمتيم ينشد قائلا :

فوالله لا صليت لله مفلسا   يصلى له الشيخ الجليل وفائق
لماذا أصلى أين مالى ومنزلى   وأين خيولى والحلى والمناطق
أصلى ولا فتر من الأرض يحتوى   عليه يمينى إننى لمنافق(٦٣)

وكان الناس على استعداد للسير وراء أى زعيم يبثهم الأمل ملففا فى العبارات الدينية التى تحض على انتظار الفرج والتى لها فعلها فى النفوس . وكانت التقلبات السياسية بين موالاة لبعض الطوائف أو عصف ببعضها الآخر . بيد أن الحركة عمرت أطول مما عمر سخط الناس الذى دام قروناً من الزمان(٦٤) .

---

(٦٢) إن الدلالة الكاملة لهذه الزندقات السبعية فى الفلسفة من ناحية ، وفى تاريخ العالم الإسلامى من ناحية أخرى ، مسألة لم يتجاوز الباحثون بعد مرحلة الشروع فى إدراكها . فلا مفر من بذل جهود عظيمة أخرى . وستؤدى بنا البحوث الجديدة فى هذا الصدد إلى تكوين فكرة أوضح عن مختلف طبقات المجتمع فى ذلك العصر ، والعلاقات السياسية بين الدول وما ورثه الفكر الإسلامى عن الإغريق والأدريين (الأغنسطيين) (وهم المسيحيون الذين يعتقدون أن الخلاص بالمعرفة دون الإيمان — المترجم) .

(٦٣) كتاب الإرشاد جـ ٢ ص ٨١ . ترجمة لويس المذكور ص ٩٢ .

(٦٤) كان ما عليه إسماعيلية الحسن بن صباح الحديثة (Neo - Ismailites) (المتوفى ١١٢٤) من قساوة وغلظة أفئدة وهم الذين أفرطوا فى استعمال الوسائل الإرهابية فى نشر نفوذهم مما جلب عليهم الشنعة عند الصليبيين وعند المسلمين السنيين تحت اسم الحشاشين (Assassins) . وقد حطم هولاكو قوتهم ولكنهم باقون إلى يومنا هذا فى أقلية غير ذات شأن بسورية وفى هيئة أقوى نفوذا مركزها الهند حيث يرأس أغا خان الشهير فى الوقت الحاضر فرعهم الرئيسى وهم طائفة الخوجات (الذين تقارب عدتهم ١٥٠٠٠٠) بوصفه إمامهم السابع والأربعين .

٤

لم يكن الإسلام حركة اجتماعية بمعنى أنه كان يجعل إصلاح النظام القائم هدفاً له . ولكن على حين لم يهاجم محمد (ص) توزيع الثروة كما وجده ، فإنه هاجم الأساس التقليدى لنظام الطبقات عند العرب ، بالغض من عراقة النسب واعتبارها شيئاً لا غناء فيه عند الله وتأكيد المساواة بين المؤمنين جميعاً فى نظر الدين الجديد . إلا أن الاعتبارات السياسية لم تسمح له أن يتشدد فى الأخذ بهذا المبدأ . فقد استرضى خصوم أقوياء ، وتدوركت مقدما خيانات محتملة مقابل التساهل الاقتصادى الجسيم والاعتراف الضمنى ببعض امتيازات اجتماعية . وبينما كان الإسلام من ناحية يذكى روح المساواة القصوى ، إذا هو من الناحية الأخرى ، يقوى ميول العرب الأرستقراطية التقليدية بتقديمه أساسا جديداً للتمييز الاجتماعى لا عيب فيه لدى المسلمين ، هو قرب النسب من النبي والسبق إلى الاسلام . وبذلك أضيف إلى الوثنيين من نبلاء الدم والأرومة ، طبقة جديدة هى الأشراف ، أى النبلاء من آل بيت النبي ، ومن عشيرته ، ومن قبيلته ، وذرية المهاجرين من الصحابة المكيين وذرية أنصاره أهل المدينة . وكان الهاشميون آل بيت النبي يستمتعون طوال حكم الإمبراطورية العباسية بامتيازات مالية .

وتبوأ العرب بحق الفتح مكان الصدارة فى طول الإمبراطورية وعرضها . على أنهم مهما يكن قدر ما فطروا عليه من المزايا ، فإن ما بلغوه من القوة السياسية أضفى عليهم كأمة صفات النبل والشرف . فأخذوا يعدون أنفسهم الأرستقراطية الحقة فى العالم الاسلامى . على أن حقائق الموقف الواقعية مضافاً إليها هذا الميل إلى الغطرسة لم تلبث أن أثارت عدداً من المشاكل الباعثة على القلق . فكان هناك قبل كل شىء هذا السؤال : أين يوضع المسلم غير العربى ؟ وكان الأجنبى الذى احتفظ بديانته — أى المسيحى واليهودى والزاردشتى — يعيش فى وضع اجتماعى خاص به لم يكن من اللازم التوفيق بينه وبين تحيزات العرب . ولكن لم يكن بد من إيجاد مكان فى المجتمع الإسلامى لهؤلاء الفرس والقبط واليونان والنبط والزنج والترك الذين اعتنقوا الاسلام .

لم يجد هؤلاء المسلمون الجدد مندوحة من أن يكملوا تحولهم إلى الدين الجديد بانتسابهم إلى قبيلة عربية تستلحقهم وتمد عليهم ظل حمايتها (٦٥)، ولكنها تعدهم فى مقابل ذلك « موالى » لها . وتشمل لفظة « مولى » بوصفها اصطلاحا فنيا علاقات ثلاثا مختلفة جدا : فإن العبد المعتق يصبح مولى لسيده الذى أعتقه . ثم إن العربى من إحدى القبائل ، أو حتى غير العربى فى الحالات الاستثنائية — كان يستطيع وفق العرف القديم : أن يلتحق بقبيلة أخرى ، مستمتعا بنفس المركز الذى يستمتع به الأفراد المولودون أصلا فى مجتمعه الجديد . ولم يكن الموالى غير العرب الداخلون فى الإسلام يستمتعون بمثل هذه المساواة . والواقع أن الموالى كانوا من الناحية الاجتماعية فى حال « قصور » فرضتها عليهم الأوضاع التقليدية ، وكانت تلقى فى العهد الأموى تأييدا من ولاة الأمور ، فكان هذا القصور الاجتماعى آلم لنفوس الموالى من الضريبة الخاصة التى كانوا مكلفين أداءها .

ولم يكن موقفهم غير مرض وحسب ، بل كان متناقضا شاذا من كثير الأوجه ، وكان لذلك مفرطا فى استثارتهم . أجل كانت نسبة عظيمة من الموالى تعيش عيشة راضية القلب ، أو كانوا أغنياء فعلا ، وذلك بهيمنتهم على حرف بعينها أو بوصفهم ملاكا للأراضى وتجارا . وما أسرع ما فاقت جهودهم النسبية فى الدراسات الدينية والدنيوية جهود العرب . ومع أن الموالى الذين هم من أصل فارسى سرعان ما استعربوا وذلك من حيث اللغة ، ومع أنهم كانوا من أشد المسلمين تدينا ، فلم يغادرهم البتة شعورهم بأن أسلافهم كانوا حملة حضارة أعلى كثيرا من حضارة سادتهم العرب . ولكن شيئا لم يكن يستطيع أن ينجيهم من احتقار العرب لهم ، لا الثروة ولا العلم ولا حتى النفوذ السياسى ، على أن هذا الاحتقار الموجه إلى القوميات غير العربية بوصفها طبقة اجتماعية أدنى مرتبة من العرب ، ما لبث أن فقد قليلا من حدته وكثيرا من تأثيره

---

(٦٥) عن المظهر العملى لهذه الحماية أثناء السفر فى الصحراء — انظر ج . جاكوب فى (Altar. Beduinenleben) (الطبعة الثانية برلين ١٨٩٧) ص ٢١١ هامش ١ .

بتولى العباسيين الحكم . والواقع أنه لم يكن يظاهره شيء سوى ذلك الشعور العنصرى المتمكن من نفوس العرب ، والذى أصبح انتقاما بتنحيهم عن مركز الصدارة فى الدولة ، وزاد فى شرته إلى درجة ما المجد الذى تأثل لديهم لأنهم منحوا العالم خاتم الأنبياء وسيد المرسلين .

وكانت عوامل لا حصر لها تعمل عملها ضد تفوق العرب الخلص . فكان تقدم حضارة المدن يناصر المولى والأعجمى ، ويؤثر غير العرب (وبخاصة الفرس منهم) ، على رجال القبائل من البدو . ومهما يبلغ من تعلق الناس بالشعور القبلى ، لم يكن بد من أن يذوى على مر الزمان فى المراكز الحضرية الكبرى . وكانت نفقة الإمبراطورية يكفلها قبل كل شيء الضرائب المفروضة على العناصر غير العربية . وقد أظهرت الأيام منذ أمد بعيد ، أن من أعظم المحال أن تحكم الإمبراطورية بوصفها الضيعة الخاصة للأرستقراطية العربية . كما أن نمو قوة الإسلام السنى المتزايدة عملت هى الأخرى على كفالة المساواة .

فى حوالى ٧٥٠ ، قضى أبو حنيفة بما يأتى : « قريش بعضهم أكفاء لبعض والعرب بعضهم أكفاء لبعض ومن كان له أبوان فى الاسلام فصاعدا من الموالى فهم أكفاء ولا يكون كفأ فى شيء إن لم يجد مهرا ولا نفقة »(٦٦) . وهذا المزج بين الأقدمية فى العقيدة وبين الثراء والأرومة بوصفها معايير للمركز الاجتماعى ، يسجل للموالى تقدما جازما على مركزهم قبل ذلك بما يقارب جيلين . وينبغى أن نلحظ كذلك أن المالكية كانوا يعترفون بكامل مساواة الموالى للعرب .

وكان استعراب الموالى قد خطا عند ذلك خطوات كبيرة . بل لقد بلغ بهم الأمر أن اجتاحوا مضمار الشعر العربى نفسه — وإن لم يعدموا من يعارضهم — وأصبح عدد لم يبرح يزداد من أعلام اللغة العربية من قوم ينتمون إلى أصل غير عربى . وصارت الحضارة العربية حضارة إسلامية دون أن يحس ذلك

---

(٦٦) الجامع الصغير (بولاق ١٣٠٢) ص ٣٢ ، اقتبسه ليفى بالكتاب المذكور ج ١ ص ٩١ . (على هامش كتاب الخراج لأبى يوسف — المترجم) .

أحد . والتعاون التلقائى الذى بذلته صفوة الأذهان من جميع قوميات الإمبراطورية هو الذى يعود إليه الفضل فى تلك القومة الهائلة التى قامتها هاته الحضارة فى تلك السنوات المئتين من ٧٥٠ إلى ٩٥٠ ، تلك الفترة التى ازدحمت ذلك الازدحام الباهر بالأعمال الثقافية العظمى فى أشد نواحى التحصيل الإنسانى تفاوتا . وربما جاز لنا أن نشير ، وإن فى شىء من التحفظ ، إلى أن زعامة العرب اضمحلت فى نفس الوقت الذى نجح فيه السكان المسلمون — وغير المسلمين إلى حد ما — فى تمثل المنحتين العظيمتين اللتين منحهما العرب للناس : لغتهم وعقيدتهم . فمن الواضح أن هذه اللغة وتلك العقيدة قد حازتا فى يد المسلم غير العربى ، من الجزالة الأدبية والروحية ما لم يكن بمستطاع البتة أن يتولد فى عزلة الجزيرة العربية .

ولا يزال الكبرياء العنصرى العربى باقيا إلى يومنا هذا . ولكن لم يكن من المستطاع الحفاظ على التفريق العنصرى فى عالم الإمبراطورية الإسلامية المخلط . وقد أذن القرآن للمسلم بأن يتسرى بما شاء من الإماء ، كما نص على أن يعد النسل الناتج من هذه الأنكحة شرعيا ، فأدى ذلك إلى سريان الدم الأجنبى إلى أعظم بيوت الأرستقراطية العربية . ولم يكن بين خلفاء العباسيين إلا ثلاثة ولدوا لأم حرة وهم جميعا من أبناء القرن الثامن . وكانت فكرة العربى القديم عن النبل تقوم على كرم المحتد والتسلسل من أب نبيل وأم نبيلة . فلما أن حدث ذلك التطور راج قبول الفكرة التى وضعها أحد الشعراء ، حيث قال :

لا تشتمن امرأ من أن تكون له   أم من الروم أو سوداء عجماء
فإنما أمهات القوم أوعية   مستودعات وللأحساب آباء[٦٧]

ولقد سرت الثقافة الإغريقية فى الإمبراطورية الرومانية. ولكن الإغريق ظلوا بمعزل عن السلطان السياسى . فأما أثر الفرس فى تطور العالم الإسلامى ، وهو الذى يماثل من كثير من الأوجه أثر الإغريق فى الغرب اللاتينى ، فقد زاد

---

(٦٧) انظر جولدزيهر : Muh. Stud جـ ١ ص ١٢٤ .

فى قوته تلك المراكز الممتازة التى بلغها الفرس المسلمون فى الحكومة فى كنف الأسرة العباسية . ولم تكن مراسم البلاط هى وحدها التى صبغت بالصبغة الفارسية ولا أسلوب الإدارة وحسب — بل إن عادات التفكير الإيرانية ، والميول الإيرانية ، والتقاليد الاجتماعية والاقتصادية الإيرانية ، بل حتى النزعة القومية الإيرانية الصريحة — قد أدخلت فى العاصمة وإن التفت فى أبراد اللغة العربية وفى ظل الحرص على الاحتفاظ بالسنة الإسلامية فى شىء من التمويه أحيانا .

وعلى النقيض من السبيل العادية التى سلكها من اعتنق الإسلام من الفرس الذين التمسوا الاندماج فى المجتمع العربى فوفقوا إلى مرادهم مهما يكن ذلك الاندماج سطحيا عديم النفع ، فإن طبقة رحيبة من نبلاء الفرس كانت وفقت عند اعتناقها الإسلام إلى الاحتفاظ بممتلكاتهم من الأرض ومكانهم الاجتماعى ونفوذهم السياسى — وذلك كله مع بقائهم داخل نظام طبقاتهم التقليدى . وبدخولهم فى الطبقة المتصدرة بالعاصمة العباسية ابتدأ نظامان اجتماعيان يتواجدان معا فى البلاط : العربى الإسلامى الذى كان ينزل بغير العربى إلى أسفل السلم ، والإيرانى الذى كان يرتب الناس بحسب حرفتهم لا أصلهم .

كان كتاب الأفستا Avesta يعترف أصلا بثلاث طبقات : الكهنة والمحاربون والزراع — وقد أضيف إلى هؤلاء فيما بعد مهرة الصناع(٦٨) . وطبقا لهذا قسم أردشير أول ملوك بنى ساسان رعيته إلى أقسام : فالأول الأساورة من أبناء الملوك والأمراء ، والقسم الثانى النساك وسدنة بيوت النيران ، والقسم الثالث الأطباء والكتاب والمنجمون ، والقسم الرابع الزراع والمهان وأضرابهم (من ذوى المركز الخفيض)(٦٩) . والتصنيفات التى يسجلها ابن الفقيه(٧٠) ، تتبع نفس المبدأ الأساسى الذى ينعكس مرة ثانية عند الوزير

---

(٦٨) انظر ا . بنفنست فى J. asiatique العدد ٢٢١ (١٩٣٢) ص ١١٧ .

(٦٩) الجاحظ (؟) كتاب التاج ، نشره أحمد زكى باشا (القاهره ١٩١٤) ص ٢٥ .

(٧٠) انظر الكتاب أعلاه ص ١٧١ .

نظام الملك (المتوفى ١٠٩٤) فى مقالة له عن الحكومة (حوالى ١٠٩٢) وفيها يرتب السكان على هذا الترتيب :

(١) الملك . (٢) ولاة الأقاليم أو جباة الضرائب .

(٣) الوزير . (٤) ملاك الأراضى الإقطاعيون .

(٥) الفلاحون التابعون لهم ، ثم :

(٦) القضاة والوعاظ والشرطة الخ[٧١] .

وإن فى الإمكان أن نتبين ظهور ضرب من التساهل عندما يقترح على ابن حسين الكاشفى (١٥٣٢ — ١٥٢٣) قائمة مشابهة لهذه ولكنه يجعل فى رأسها ، النبى وصحابته والأئمة[٧٢] .

وكان فخر الفرس بأصلهم الإيرانى المتأصل فى الفخر بأمجاد تاريخهم يضفى على هذه الأفكار الاجتماعية قوة انفعال عاطفية . ولم تكن كرامة أدب السلوك الفارسى وفتنته تقل عن هذه الأمجاد جذباً للنفوس . وقديما لام عبد الملك (٦٨٥ — ٧٠٥) ابن قيس الرقيات لأنه مثله فى صورة الأعاجم فى قصيدة مدحه بها[٧٣] . ولكن أبا تمام (المتوفى ٨٤٦) استثار النقد عندما شبه الخليفة بحاتم الطائى وأمثاله ممن يضرب بهم المثل فى الكرم . فكيف يجرؤ أن يشبه أمير المؤمنين بأجلاف العرب[٧٤] !.

وعندما أنشد إسماعيل بن يسار وهو مولى من أصل فارسى الخليفة هشام (٧٢٤ — ٧٤٣) قوله :

---

(٧١) ليفى بالمرجع المذكور ج ١ ص ٩٩ .

(٧٢) المرجع السابق ص ١٠٠ ، عن تفصيل ذلك اطلب هـ . إيتيه وعندو. جيجر ، إ . كوهن فى Gr. der Ir. Philol (ستراسبورج ١٨٩٦ — ١٩٠٤) ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٧٣) الأغانى (الطبعة الثالثة) ج ٥ ص ٧٩ والبيت المعترض عليه فى الديوان ق ١ بيت ١٨ . (ونصه :

يعتدل التاج فوق مفرقه على جبين كأنه الذهب — المترجم)

(٧٤) جولدزيهر . Muh, Stud ج ١ ص ١٤٨ . (ونص البيت :

إقدام عمرو فى سماحة حاتم فى حلم أحنف فى ذكاء إياس — المترجم)

من مثل كسرى وسابور الجنود معا والهرمزان لفخـــر أو لتنظيم ؟
أسد الكتائب يوم الروع إن زحفوا وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون فى حلق المـاذى سابغة مشى الضراغمة الأســد اللهاميم
هناك إن تسألى تنبي بأن لنـا جرثومة قهرت عز الجراثيم(٧٥)

أمر الخليفة به فغطوه فى بركة كان الخليفة جالساً عليها فلم ينج بحياته إلا بأعظم المشقة ، ولكن أبا سعيد الرستمى يستطيع فى القرن العاشر أن يقول وهو فى مأمن من كل عقوبة :

هم راضة الدنيا وساسة أهلها إذا افتخروا لا راضة الشاء والابل(٧٦)

وثمة شاعر آخر يدعوهم إلى أن يخلوا عرش الفرس وينسحبوا إلى الحجاز ليأكلوا الضباب ويرعوا الابل :

أنا ابن المكارم من آل جم وطالب إرث ملوك العجم
لنـا علم الكابيان الذى به نرتجى أن نسود الأمم
فقـــل لبنى هاشم أجمعين هلموا إلى الخلع قبل الندم
وعودوا إلى أرضكم بالحجاز وأكل الضباب ورعى الغنم
فإنى سأعلو سرير الملوك بحد الحسام ورأس القلم(٧٧)

ولم ينقض زمن طويل على غير العرب من المسلمين وبخاصة أبناء الفرس منهم ، وهم كما تعلم المتمكنون فى الأصول الفنية للعرض الأدبى العربى حتى انتقلوا براية القتال فى سبيل المساواة إلى مضمار المناقشات العلمية . وقد اشتق اسم هذه الحركة القومية الفكرية وهو « الشعوبية » من آية فى القرآن يبلغ فيها الله المؤمنين « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا

---

(٧٥) منقولة عن الترجمة الألمانية لفون كريمر بعنوان S. Khuda Bukhsh, فى Contribution to the History of Islamic Civilization (كلكتا ١٩٠٥) ص ٩٠.

(٧٦) جولد زيهر . Muh. Stud. جـ ١ ص ١٦٢ .

(٧٧) الثعالبي فى Der vertraute Gefährte des Einsamen نشر ج . فلوجل (فيينا ١٨٢٩) رقم ٣١٤ فى ص ٢٧٢ ؛ انظر جولد زيهر Muh. Stud. جـ ١ ص ١٦٤ . (واسم الكتاب بالعربية : مؤنس الوحيد — المترجم) .

إن أكرمكم عند الله أتقاكم »[٧٨] . وفسرت هذه الآية وهو تفسير صحيح فيما يلوح ، بأنها توصى بقيام المساواة فى المنزلة بين جميع القبائل العربية وبين جميع « الشعوب » غير العربية . وكما يحدث كثيراً فى مثل هذه المواقف ، كان الخطباء الذين يستهلون كلامهم بتأييد مساواة عصبياتهم بالعرب الحاكمين يختتمونه بإعلان تفوقها عليهم . ومن ناحية أخرى سلكت المجادلات الشعوبية سبيل الحركات الأدبية الأخرى ، فعمرت طويلا بعد أن زالت فترة أهمية تلك الحركة ، إذ دامت حتى صميم القرن الثانى عشر ، يوم كان التاريخ قد فصل فى القضية من زمن بعيد لغير مصلحة العرب .

وعلى الإجمال كان الجدل يدار على منوال لا يليق بالمكانة العلمية العظيمة لجانب كبير من المتنازعين . وإن الإنسان ليعجب من نوع الحجج التى كانت تبدو آنذاك براهين قطعية نهائية فى شأن ما عليه أحد الشعوب من قيمة كبيرة أو صغيرة عند الله . وإنا لنعطف على العرب فى إصرارهم أن مواطنى محمد قد شرفوا بمجرد ارتباطهم بأعظم الرسل . ولكن لا يسعنا إلا الاعتراف بأن هذه الحجة لم يك مفر من نقضها بتذكير الخصم لهم إلى أن سائر الأنبياء الآخرين الذين سبقوه كانوا من أصل غير عربى . ومن الطبيعى أن منح العالم هؤلاء الرسل الكثيرين أمر من شأنه أن يزيد فى كرامة غير العرب . هذا إلى أن العرب إذا كانوا ينحدرون من إبراهيم عن طريق إسماعيل ، فقد أثبت علماء الأنساب الفرس أن شعبهم ينحدر منه عن طريق إسحاق .

ولا غرو أن يفقد تفوق العرب السياسى فى ذاك الزمان شيئاً من بهائه عندما تعاد إلى الذاكرة تلك الأبهة العظمى التى يزعمونها لملوك الفرس الأقدمين . وهب أن قوة العرب فاقت تلك التى أحرزها العواهل الإيرانيون ، لقد كان من اليسير الدفع بأنهم بلغوا الحضارة وارتقوا بها فى زمن لم يكن العرب فيه قد خطوا بعد إلى أنوار التاريخ . فلو تفكرنا مليا فى جميع الاعتبارات ، فما الذى كان العرب يشرفون به ؟ — لغتهم ؟ ، — نعم ، وإن

---

(٧٨) سورة الحجرات الآية : ١٢

كان فى الإمكان العثور على مواضع ضعف فى هذه اللغة التى هى أداة الوحى ذاتها[٧٩]. أم أنسابهم التى لا نهاية لها ؟ — ربما . . . ولكن ما قيمة تعقبك نسبك فى سلسلة طويلة من المتلصصة وحداة الإبل وأكلة اليرابيع ؟ وأكثر من ذلك ، أن تقاليدهم نفسها تلقى ظلالا كثيفة من الشك على صحة كثير من الأنساب ، وعلى عفة كثير من النساء اللواتى يصورهن النسب القبلى فى صورة الشخصيات الرئيسية . وبناء على رواياتهم هم أنفسهم ، يكون معظم هؤلاء الأرستقراطيين البدو مخلطى الدماء كما يكونون أنغالا وأبناء أنغال . وقد التمس الشعوبية ترحل العرب وأطعمتهم وعرفهم وكل ما قد يخطر بالبال من شؤون العرب للحط من مكانتهم . ألم يبلغ الأمر بالشعوبية أن قلبت عادة خطباء العرب من حمل العصا فى أيديهم إلى دليل على اتضاع قومهم ؟

ولم تكن الحركة الشعوبية مقصورة على الفرس . ولكنها كانت عندهم أحد مظاهر نهضة قومية ، يلوح أنها ابتدأت فى أخريات القرن الثامن وأحرزت شيئا من النجح المحدود فى العاشر . والفتن الدينية من ناحية والسياسية من ناحية أخرى ، التى أحدثها « بهافريد » (المتوفى حوالى ٧٥٠) وسنباذ المجوسى (المتوفى ٧٥٦) واستادسيس (المتوفى ٧٦٨) والمقنع (المتوفى ٧٨٠) وبابك (المتوفى ٨٣٨) ، أعقبها التمرد السياسى المحض ، الذى نشره الصفاريون (٨٦٨ — ٩٠٣) فى سجستان ، وفى شمال فارس وشرقيها ، والسامانيون (٨٧٤ — ٩٩٩) الذين جعلوا خراسان مركزا لدولتهم . وأمر السامانيون علماءهم فربطوا أنسابهم بالساسانيين ، لكى يثبتوا شرعية ادعائهم الحق فى حكم الأقاليم الفارسية ، كما أنهم شجعوا النشاط الأدبى باللغة الفارسية الذى ما لبث بعد بدايات مترددة أن أخذ ينمو ويزدهر ازدهارا كاملا إبان القرن العاشر .

---

(٧٩) انظر الفارسى الذى يعير العرب حوالى ٨٠٠ لأنهم استعاروا العديد الكبير من المصطلحات الأجنبية (الصولى بالمرجع المذكور آنفا ص ١٩٣) . * (حيث يقول : « ما احتجنا إليكم قط فى عمل ولا تسمية . ولقد ملكتم فما استغنيتم عنا فى أعمالكم ولا لغتكم » — المترجم) .

وكان البلعمى الذى أتم الترجمة الفارسية لتاريخ الطبرى ، وزيرا للسامانيين . وكان أول شاعر فارسى عظيم وهو الرودجى (المتوفى ٩٤٠ أو ٩٤١) ، يعيش فى بلاط السامانيين . وقد شرع الدقيقى (المتوفى ٩٥٢) فى القيام بعمل جليل وهو نظم التاريخ الإيرانى والأساطير الإيرانية شعرا ، وهو العمل الذى قدر له أن يتم برعاية السامانيين على يد الفردوسى (المتوفى حوالى ١٠٢٠) تحت اسم الشاهنامة (كتاب الملوك) — وهو أحد عظائم الغرر الأدبية الخالدة على مر الزمان بأجمعه . وإذن فلا مندوحة لنا من أن نعد الحركة الشعوبية المضادة للعرب ، والكفاح فى سبيل الاستقلال الفارسى ، ونهضة العلوم والشعر فى اللغة الفارسية ، جبهات ثلاثا لمعركة واحدة . *

على أنا نشك فى أن القوم دار بخلدهم يوما أن ينفصلوا عن فلك العرب . فإن الصفاريين والسامانيين شأن كثير من الأسر المالكة فى أزمنة تالية ، كانوا أشغف ما يكونون بالحصول على التثبيت الرسمى من خليفة بغداد . وكان جميع أدباء الفرس تقريبا فى القرن العاشر مزدوجى اللغة ، ينظمون الشعر بالعربية والفارسية بسهولة فى الحالين . ثم إن دوائر العلماء وبخاصة العلوم الدينية استمرت تستعمل العربية . وقد ارتقى الأدب الفارسى رقيا لم يسبق له مثيل فى قوة التعبير إبان القرون الأربعة أو الخمسة التالية ، ولكن طرائق العرب فى التفكير كما تنطوى عليها التقاليد الاسلامية لم تنبذ البتة نبذاً حقيقيا كما أن التفاعل بين التأليف العربى والفارسى لم ينقطع قط . وقد استمر علماء الفرس فى إسهامهم فى الأبحاث والتأمل النظرى اللذين كانا يجريان فى العربية ، ولكن عملهم بقى ردحا من الزمان حيا إلى ما بعد الاضمحلال العلمى الذى فرضته التطورات السياسية على مراكز العلم بالعالم العربى . ومما لا يستغنى عنه كل من يحاول تفهم النهضة الفارسية فى القرن العاشر ، أن يعرف أنه قد تم فى هذه الفترة إخضاع آخر نواة قوية للعقيدة الزرادشتية لدين النبى العربى .

وقد كان الفرس أعلى القوميات غير العربية مرتبة . ومن ثم فليس بعجيب أن يدعى الشاعر ابن مياده (المتوفى حوالى ٧٦٦) لأمه نسبا فارسيا ، فى حين

أنها لم تكن فى الواقع إلا من البربر أو الصقالبة[٨٠]. وقد لقى النبطيون (ولا يخلطن القارئ بينهم وبين النباتيين الذين دمر تراجان فى ١٠٦ م مملكتهم وعاصمتها البتراء) الأمرين من صلف العرب وغطرستهم. ولم ينجح «أكلة العدس»[٨١] هؤلاء كثيرا فى تأييد دعواهم المساواة بالعرب بوساطة اختلاقات أدبية منوعة تستهدف تبيان عراقة حضارتهم[٨٢]، والإكرام الذى كانوا يلقونه على أيدى أبطال الإسلام الأول[٨٣]. على أن فلاحى أرض الجزيرة الناطقين بالآرامية الذين مد إليهم العرب اسم النبط الذى أطلقوه أصلا على غير العسكريين من سكان سوريا والعراق[٨٤]، — لم ينزلوا قط منزلة كريمة. ولم يكن الترك أحسن حظاً منهم.

جاء الترك العاصمة حرسا للخليفة، فأثاروا سخط السكان من فورهم. ولم تصلح الحال بانتقال المعتصم فى ٨٣٦ إلى سامرا (سر من رأى). وما انتصف القرن التاسع حتى صار حرس الخليفة الترك على أعظم جانب من القوة، يولون الخلفاء ويعزلونهم، ويستمتعون بسلطان عظيم فى التصرف فى الأموال العامة. وقد انحط نفوذهم مؤقتا أثناء الأجيال التالية، ولكن الواقع أن أقاربهم الأقربين هم الذين آلت إليهم فى النهاية مقاليد الشرق الأدنى.

---

(٨٠) الأغانى (الطبعة الثالثة) ج ٢ ص ٢٦١.

(٨١) الأغانى الطبعة الأولى ج ١٨ ص ١٤٤ س ٧. انظر جولدزيهر Muh Stud. ج ١، ١٥٦ هـ ٢.

(٨٢) يحاول ابن الوحشية أو لعله أحمد بن الزيات فى كتابه: الزراعة النبطية ٩٣٠، أن يمجد النبط بإظهاره تفوق الحضارة البابلية على العربية. ويقدم النبطيون فيه كورثة للثقافة البابلية. وإذ لم يجد شيئا يعتمد عليه، فإنه اخترع جميع الشواهد (انظر Gal. ج ١ ص ٢٤٢ والملحق ج ١ ص ٤٠٣ — ٤٣١).

(٨٣) عن ذكر النبط فى الأحاديث النبوية، انظر جولدزيهر «Muh. Stud. ج ١ ص ١٥٦ — ١٥٨».

(٨٤) انظر إ. هونجمان فى دائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ٨٠٢.

يقول ابن لنكك البصرى (المتوفى ٩١٢ — ٩١٣) :

مضى الأحرار وانقرضوا وبادوا　　وخلفنى الزمان على علوج
وقالوا قد لزمت البيت جدا　　فقلت لفقد فائدة الخروج
لمن ألقى إذا أبصرت فيهم　　قرودا راكبين على السروج
زمان عز فيه الجود حتى　　تعالى الجود فى أعلى البروج[٨٥]

ولم يكن فى الإمكان حرمان الترك من شىء من التقدير نظرا لما هم عليه من السجايا الحربية . فكانت فروسيتهم وشجاعتهم وشدة بأسهم تستثير الإعجاب . ولكن فضائلهم كانت تقلب إلى رذائل . « أما التركى فلأن ينال الكفاف غصبا أحب إليه من أن ينال الملك عفوا ، ولم يتهن تركى بطعام قط إلا أن يكون صيدا أو مغنما[٨٦] » .

وقد قبل الشعر كما قبل الفن بعد ذلك القسمات والملامح التركية والمغولية واعتبراها جميلة . وما أكثر الأشعار التى تمتدح بلا تحفظ تلك العيون المنحرفة ، وذلك الشعر القاتم الأملس ، والوجه المستدير . وما أكثر ما كان الغلام التركى يصبح حظى سيده . على أن الترك عندما استرعوا لأول مرة اهتمام العرب فإنما كان ذلك بسبب مزاياهم العسكرية . وهم فى الحرب كاليونانيين فى الحكمة وأهل الصين فى الصناعات[٨٧] . هذا الجاحظ الذى يبدو أنه كان على اهتمام خاص « بسيكولوجيات الشعوب[٨٨] » ، ينسب إليهم فضائل فطرية بسيطة .

---

(٨٥) الثعالبى يتيمة الدهر (دمشق غير مؤرخة) جـ ٢ ص ١١٨ . اقتبس شيئا منه جولدزيهر . Muh. Stud. جـ ١ ص ١٥٢ .

(٨٦) الجاحظ . Tr. Opuscula نشره جـ . فان ڤلوتن (ليدن ١٩٠٣ ص ٣٧ . ترجمة س . ت . هارلى ووكر JRAS ١٩١٥ ص ٦٧٥ .

(٨٧) Opuscula ص ٤٦ ؛ ترجمة ووكر فى الوضع المذكور ص ٦٨٥ .

(٨٨) انظر الرسائل Opuscula ص ٤٤ (وترجمة ووكر فى نفس الموضع ص ٦٨٣) : « فاليونانيون يعرفون العلل ولا يباشرون العمل . وسكان الصين يباشرون العمل ولا يعرفون العلل » . ولكن ملاحظاته ليست جميعا موفقة صحيحة كهذه =

« والأتراك قوم لا يعرفون الملق ولا الخلابة ، ولا النفاق ولا السعاية ، ولا التصنع ولا النميمة ، ولا الرياء ولا البذخ على الأولياء ، ولا البغي على الخلطاء بهم . وهم أبعد الناس عن الزندقة[٨٩] ، كما لم تفسدهم الأهواء ، وهم كذلك لا يستحلون الأموال على التأول[٩٠] » .

وهم شعب متكبر . وهم لا يرضون القيام بدور ثانوى . « وهم أشد تكدرا إذا جهل أحد الناس مدعياتهم منهم عندما يرفض أحدهم أن يمنحهم سؤلهم » . على أنهم إذا صادفوا ملكا أريبا عادلا غامروا بحظهم معه « وآثروا الحقيقة ورحلوا أنفسهم لقطيعة وطنهم وآثروا الإمامة على ملك الجبرية واختاروا الصواب على الإلف[٩١] » . ولكن أشد ما يعجب الجاحظ فيهم تلك الصلابة التى يقاومون بها الاندماج فى غيرهم . ففى حين أن العرب الذين استقروا فى الشرق اختلطوا بسكان تلك الولايات الأصليين حتى لم يعد فى الإمكان تمييزهم منهم ، فإن الترك يحتفظون بخصائصهم القومية . ومحبة الوطن شىء يشترك فيه الناس جميعا ، « ولكن ذاك بين الترك أغلب ، وفيها أرسخ لما معها من خاصة المشاكلة والمناسبة واستواء الهيئة وتكافؤ التركيب[٩٢] » .

وينبغى أن نقرن إلى هذا الرأى ما يقوله الطبيب ابن بطلان (المتوفى بعد ١٠٦٣) فى الجوارى التركيات : « والتركيات قد جمعن الحسن والبياض

= وإن كان ابن حزم فى كتاب الفصل ف ٤ ص ١٨١ ، يبين أحسن تبيين صفة الجاحظ بقوله : « وهو وإن كان أحد المجان ومن غلب عليه الهزل وأحد الضلال المضلين ، فإننا ما رأينا له فى كتبه كذبة يوردها مثبتا لها وإن كان كثير الإيراد كذب غيره » . ويقتبس هذه الفقرة إ . فريد لندر JAOS العدد ٢٨ (١٩٠٧) والنصف الأول من صفحة ٥٠ . *

(٨٩) البدعة . وقد ظل الترك على مر تلك الفترة وهم على كراهيتهم للاستقلال فى النظر والرأى فى النواحى الدينية .

(٩٠) Opuscula ص ٣٩ — ٤٠ (وترجمة ووكر ص ٦٧٨) .

(٩١) المرجع السابق ص ٤٢ — ٤٣ (وترجمة ووكر المذكور ص ٦٨١ — ٦٨٢) .

(٩٢) المصدر السابق ص ٤١ (وترجمة ووكر السابقة ص ٦٧٩) .

والنعمة ؛ وعيونهن مع صغرها ذات حلاوة ؛ وقدودهن ما بين الربع والقصير ، والطول فيهن قليل ، وهن كنوز الأولاد ومعادن النسل ، قل ما يتفق فى أولادهن وحش ولا ردى التركيب . ولسن البتة بالراكبات الرديئات . وهن كريمات نظيفات فى عاداتهن يجدن الطبخ ولكن لا يجوز الاعتماد عليهن[٩٣] » .

اجتلب التاريخ بمضى الزمن المساواة بين الفارسى والعربى وبين التركى والعربى ، ولكنه لم يعن الزنجى المسلم على الدفاع عن حقه العنصرى . وعندما يروح الجاحظ مدفوعا بإحدى حالاته المزاجية المتضاربة يثبت « فضل السودان على البيضان[٩٤] » ، فإنه يدخل الهنود والأحباش والنوبيين والأقباط والزنوج تحت اسم « السودان » . وهو يشير إلى أن لونهم يرجع إلى مناخ أوطانهم وليس بأى حال غضبا من الله[٩٥] . وهو يدفع عنهم أيضا الرأى القائل بأن ذكاءهم أدنى مرتبة من ذكاء البيض وأنه يعدل ذكاء نساء البيض وأطفالهم[٩٦] . ولقد صرح الخوارج بأنه حتى « العبد الحبشى » نفسه يمكن اختياره للخلافة مظهرين بذلك أن مثل هذا الشخص كان يعد فى نظرهم فى أدنى درجات النظام الاجتماعى . وقد لامت امرأة من المدينة الشاعر كثيرا لأنه مدح ريح كميها بما علق به من بخور عود الند[٩٧] ، بدل أن يشير إلى أن شذاها هو الذى

---

(٩٣) متز بكتابة المذكور آنفا ص ١٦٢ . (ص ٢٢٩ الترجمة العربية — المترجم) . راجع الملحوظات السلالية (Ethnological) التى أبداها على ذكر شراء الرقيق كايكاوس ابن اسكندر أمير جورجان فى كتابه قابوس نامه الذى سطر فى ١٠٨٢ — ١٠٨٣ ، ونشره ر . ليفى (لندن ١٩٥١)ص ٦٤ — ٦٦ (ترجمه ليفى بعنوان A Mirror for Princes : The Qâbüs Nama (لندن ١٩٥١) ص ١٠٢ — ١٠٥ .

(٩٤) Opuscula ص ٥٧ — ٥٨ ، وهناك خلاصة موجزة لرسالته فى فخر السودان على البيضان كتبها عثمان ريشر Exeerpte und Uebersetzungen aus der SchrIften des .... Gahiz. (ستوتجارت ١٩٣١) ص ٢١٠ — ٢١٢ .

(٩٥) الرسائل Opuscula ص ٨١ — ٨٢ .

(٩٦) المرجع السابق ص ٧٦ — ٧٧ .

(٩٧) الديوان نشر هـ . بيرز القصيدة ١٢ بيت ٩ .

يفوح من ثيابها أرجا وعطرا» — قالت : «فض الله فاك «أرأيت لو أن زنجية بخرت أردانها بمندل رطب أما كانت تطيب[٩٨] » . وهذا نصيب أشعر شعراء الزنج (وقد اشتهر حوالى ٧٠٠) يظهر تنبها أليما إلى لونه ، وإنه ليرفض الدعوات إلى الولائم خشية أن يتأذى إخوانه من تناول الطعام معه[٩٩] . ثم هذا المغنى الزنجى الشهير ابن مسجح لا يقل عن نصيب خشية من إيذاء الناس بلونه أثناءِ سفره متنكرا[١٠٠].

وكانت الشعوبية الزنجية تؤكد بوجه خاص كرم الضيافة الذى حظى به المهاجرون المسلمون الأول إلى بلاد الحبشة . ويزور النبى حبشى فيوجه إليه هذا السؤال : « أنتم معشر العرب تفضلونا من كل وجه ، فأنتم أحسن أشكالا ، كما أنكم أجمل ألوانا . كذلك نشأ النبى فيكم . فإذا أنا آمنت برسالتك فهل أجازى بمقعد فى الجنة إلى جوار العرب المؤمنين ؟ » فيريح النبى باله بقول : « نعم ، ولسوف ينتشر من جلد الحبشى الأسود بهاء يمتد مسافة ألف سنة »[١٠١] .

وكان الزنج جزءاً هاما من جيش الرقيق الذى راح يحاول تحطيم الظلم الاجتماعى ، وظل يحارب الحكومة بقيادة زعيم علوى طوال خمسة عشر عاما (٨٦٨—٨٨٣) . ذلك أن العمال الذين كانوا يعملون فى استصلاح شط العرب للزراعة[١٠٢] ، وهم الذين كونوا الشطر الأعظم من الثوار — هبوا يريدون تحسين مركزهم ولكنهم لم يكونوا يطلبون إعادة تنظيم المجتمع . ومع أن نسبة جسيمة منهم كانت هى نفسها من الرقيق ، فإنهم لم يظهروا أية رغبة فى إلغاء

(٩٨) الكامل ص ٤٩٨ .

(٩٩) الأغانى (الطبعة الثالثة) جـ ١ ص ٣٥٢ ونصيب هـذا يرفض أن يجيب على الهجاء إن اتخذ لونه موضوعا .

(١٠٠) المرجع السابق جـ ٣ ص ٢٨٢ — ٢٨٤ ؛ ويذكر هذه القصة بالتطويل ليفى المذكور آنفا جـ ١ ص ٨٨ — ٩٠ . *

(١٠١) مختصر قليلا من جولدزيهر .Muh. Stud جـ ١ ص ٧٤ .

(١٠٢) اطلب أعمالهم ومناشطهم فى التفاصيل التى أوردها ل . ماسينيون .E. I جـ ٤ ص ١٢١٣ .

الرق بل عمدوا بدلا من ذلك إلى اتخاذ العبيد لأنفسهم . وليس فى المستطاع القول بأن القضاء النهائى على تلك الحركة عاد على مركز الزنجى فى الجماعة الإسلامية بأى أثر . وكان ابن الأم الزنجية والأب الأبيض يخول المساواة الكاملة ، فأما الزنجى القح فكان يظل على العموم أجنبيا . ومع ذلك لم يكن هناك حائل من القوة بحيث يقف بين الزنجى وبين الارتقاء إلى أعلى مناصب الدولة . فقد ظلت مصر من ٩٤٦ إلى ٩٦٨ يحكمها كافور وهو زنجى ولد عبدا .

ويناقش الطبيب المسيحى ابن بطلان المزايا النسبية للأمة الملونة ، وهو يقول عن الزنجية ما يلى : « والزنجيات مساويهن كثيرة ، وكلما زاد سوادهن قبحت صورهن وتحددت أسنانهن ، وقل الانتفاع بهن ، وخيفت المضرة منهن ؛ والغالب عليهن سوء الأخلاق وكثرة الهرب ، وليس فى خلقهن الغم ؛ والرقص والإيقاع فطرة لهن وطبع فيهن ؛ ولعجومة ألفاظهن عدل بهن إلى الزمر والرقص ؛ ويقال لو وقع الزنجى من السماء إلى الأرض ما وقع إلا بالإيقاع. وهم أنقى الناس ثغورا » . . . « أما الحبشيات فالغالب عليهن نعمة الأجسام ولينها وضعفها ، يتعاهدهن السل والدق ؛ لا يصلحن للغناء ولا للرقص ، دقاق لا يوافقهن غير البلاد التى نشأن فيها ، وفيهن خيرية وسلاسة انقياد ، يصلحن للائتمان على النفوس ؛ يخصهن قوة النفوس وضعف الأجسام » . وابن بطلان يفضل النوبية على جميع النساء « السوداوات » بوصفها « أشدهن قابلية للتكيف وأكثرهن مرحا[١٠٣] » .

---

(١٠٣) متز المذكور آنفا ص ١٦٢ — ٦٢ مترجمة عن مخطوط برلين . وغرام الزنج بالرقص أمر يشير إليه الشاعر أبو الشمقمق (الذى اشتهر فى نهاية القرن الثامن) وقد نقل عنه الثعالبى فى ثمار القلوب (القاهرة ١٩٠٨) ص ٤٣٥ (القطعة ٣٤ البيت ٢ من طبعة الكاتب المعتمدة) وقد ورد فى كتاب البلدان المجلد الخامس من المكتبة الجغرافية العربية BGA أنه يروى عن أفلاطون (!) أنه قال إن الزنجى لا يعرف أى حزن . ولقد يلوح أن التحيز ضد الملونين كان فى بيزنطة أقل منه عند المسلمين (انظر رنسيمان المذكور ص ١٨٢) .

٥

سأل زياد بن أبى سفيان (المتوفى ٦٧٦—٦٧٧) والى العراق وأخو الخليفة معاوية لأبيه حاجبه : كيف يأذن للناس ؟ قال : على البيوتات ثم على الأسنان ثم على الآداب (المؤدبين والمتعلمين)[(١٠٤)] . فلو أن الحاجب كان جانحاً حقا إلى إعطاء كل إنسان حقه الاجتماعى ، فإن هذه القاعدة التقريبية البسيطة ما كانت لتكفى إلا بأعظم العسر لترتيب زوار مولاه ووضع كل فى مكانه .

وكانت الجماعة الإسلامية فى العصر الزاهر مقسمة وفق عدد من المعايير المتناقضة . فربما كان مرد الاستمتاع بالمركز الانتساب إلى أسرة أرستقراطية ذات أرومة عربية وقد تكون فارسية أو حتى يهودية أو تركية ، والنبل عند العرب يرجع إلى صلة القربى بسادات القبائل الحاضرين منهم أو الغابرين ؛ أو إلى وشيجة رحم بآل بيت النبى فى أى فرع من فروعه . وقد خص العلويون والهاشميون من بين جميع الناس بأن جعل لهم نقيب (Adels Marschall) . وكان المال ، وإن حط الأخلاقيون من قدره ، يقوم بدوره المعهود . وكان التعليم يفتح أبواب العظماء أمام الطامحين من الفقراء ، كما أنه كان شرطاً ضروريا لتولى الوظائف العامة ، وإن غلب الهوى على بعض الأمراء أحياناً فلم يدققوا فى مؤهلات حظى من الأحظياء . وكان النفوذ السياسى ، والسطوة العسكرية ، والمرتبة الإدارية ، والثروة والمولد والتعليم — أيا ما كانت صور امتزاجها — عوامل قد تقوى أو (تضعف) إحداها الأخرى فى تخويل أى فرد معين مكانه من المجتمع .

وكانت المكانة والنفوذ مرتبطين بعضهما ببعض ارتباطا وثيقا ، والعلويون فى صدر العصر العباسى أقرب الناس شبها بما هو معروف فى تاريخ أوربا عن طبقة الأرستقراطية القديمة فى الجمهورية الفرنسية الثالثة وذلك من حيث احتفاظها بحقوقها وامتيازاتها الاجتماعية مع تباعدها فى نفس الوقت عن

---

(١٠٤) ابن عبد ربه العقد الفريد (القاهرة ١٣٥٣ — ١٩٣٥) جـ ١ ص ٣٧ ؟ جـ ٣ ص ٢٣٨ .

مناصب الدولة الكبرى ، وكانت إرادة الأمير تستطيع أن تنقل أى فرد من الرعايا من طبقة إلى أخرى بأشد اليسر والسرعة . وبذلك ظلت الجماعة لدنة سيالة ، ولكنها ظلت مع هذا حريصة كل الحرص على صبغ الظروف القائمة بظاهر من الصلابة بتطبيق مراسم جامدة للمراتب والمناصب . ثم إن الألقاب التى كانت تلتمس وتمنح لعدد يتزايد باطراد من الموظفين المدنيين والعسكريين والقضاة والعلماء ، كانت من دواعى تشبث الفرد بما بلغه من رفعة . فقد يذهب المنصب ، لكن صاحبه المعزول يظل يخاطب بلقب « عماد الدين » ، « سيف الدولة » أو « فخر الإسلام » . وكلما قل وثوق الناس بالظروف الواقعية ، زاد تلهفهم على تلك الأمارات الدالة على الكرامة والمركز .

ويلاحظ البيرونى (المتوفى ١٠٤٨) : « . . . وبنو العباس لما لقبوا أعوانهم بالألقاب الكاذبة وسووا فيها بين الموالى والمعادى ونسبوهم إلى الدولة بأسرهم ضاعت دولتهم فإنهم أفرطوا فى ذلك حتى احتيج للقائم بحضرتهم إلى فرق بينه وبين غيرهم فثنوا له التلقيب ورغب فى مثل ذلك غيرهم وكان الراغب ينجح حاجته بالبذل وينزاح علته بالأدلاء فاحتيج ثانيا إلى الفرق بين هؤلاء وبين المختص بحضرتهم فثلثوا له التلقيب وألحقوا به الشاهانشاهية وبلغ الأمر غايته من التكليف والتثقيل حتى أن الذاكر لهم يمل ذكرهم قبل أن يبتدئ به والكاتب يفنى زمانا وأسطرا والمخاطب لهم على خطر من فوت وقت الصلاة[(١٠٥)] » .

ولم تكن المناصب وراثية . ولكن الوظائف الإدارية يختار لها فى الغالب أفراد من حلقة ضيقة نوعا ما من العائلات . وكانت هذه العائلات واقفة على أسرار فن الحكم والإدارة ، وعلى خبرة بأحوال الدولة وعلى الجانب الضرورى من روابط الصهر وصلاته . ومن ثم فإن المماليك والمعتقين ، الذين كانوا كثرة وفيرة العدد بين رجال الجيش ، كانوا قليلا ما يوجدون فى طبقة الكتاب .

---

(١٠٥) الآثار الباقية عن القرون الخالية ترجمة إ . ساخاو (لندن ١٨٧٩) ص ١٢٩ . نقله دونالدسن بالمرجع المذكور ص ٢٧٥ — ٢٧٦ . *

وكانت جميع الحرف التى تستلزم تدريبا خاصا تجنح نحو ضرب معين من الاستقلال . فكان القضاء ومنصب طبيب البلاط والدرجات العالية فى المناصب المدنية وإن لم يتحتم أن تكون أعلاها — كثيرا ماتظل فى عائلة واحدة أو جملة عائلات أجيالا متتابعة .

وكان المفروض أن القاضى والفقيه على رسوخ قدم فى علوم الحديث ، والفقه وعلم الكلام . أما الموظف المدنى الذى كان يتولى ديوان الرسائل وصوغ المراسيم فكان يمثل طرازا آخر من التعليم . كانت ثقافته تقوم على النحو والأدب والتاريخ ، وكانت تهدف إلى شحن ذهنه بمعلومات شاملة ، ولكنها سطحية بعض الشيء . وكان رأس مايرجو أن يظهره من مهارات ينحصر فى يسر التعبير الكتابى ورشاقته والتمكن من أدب اللياقة (: الاتيكيت) والأسلوب الأدبى والخط الحسن . يقول ابن قتيبة : « من أراد أن يكون عالما ، فليطلب فنا واحدا، ومن أراد أن يكون أديبا ، فليتسع فى العلوم[١٠٦] » . وكان الموظف المدنى يرتدى « الدراعة » وهى ثوب غير مخاط من الصوف به شق من قدام . وكانت الظاهرة المميزة للباس الفقيه هى الطيلسان وهو ضرب من القلنسوة المدببة يستقر على الكتفين ولكنه يلبس أحيانا فوق العمامة[١٠٧] .

وفضلا عن هذه البطانة من موظفى البلاط ، كان الحكام غالبا ما يحيطون أنفسهم بجماعة الندماء (ومعناها الحرفى إخوان المائدة) ، وهم ينتقون من أحسن أهل العاصمة كياسة ووسامة وتعليما ، ولهؤلاء الندامى مرتبات وربما كان فيهم أعضاء بارزون من أسرة موظفى الأمير . وهذا النظام الذى يعود إلى

---

(١٠٦) متز المذكور آنفا ص ١٧٠ (ص ٢٤١ من ترجمة الدكتور محمد عبدالهادى أبى ريدة — المترجم) .

(١٠٧) انظر مثلا كتاب الإرشاد جـ ١ ص ٢٣٤ حيث يقول : « كان البتى (المتوفى ١٠١٢ — ١٠١٣) فى بدء أمره يلبس الطيلسان (ثوب الفقيه) . . . ثم لبس من بعد الدراعة وسلك فى ملبسه مذاهب الكتاب القدماء . انظر أيضا وصف ابن المدبر لمظهر الكاتب فى رسالته العذراء ص ٨ — ٩ .

زمان ملوك الأشغانيين (البارثيين) الذين عنهم نقله أباطرة الرومان ، كان يسوغ لهؤلاء نفوذا عظيما دون أن يبهظهم بمسئوليات الوظيفة ، وكانت التربية الأدبية والرشاقة الاجتماعية ، وملكة الارتجال من مؤهلات الدخول فى تلك الزمرة ، على حين كانت خشونة الطباع وحب الزهو سببا فى الإبعاد منها . وربما دعى كذلك النابهون من الشعراء والأثرياء من الرجال ذوى المواهب الأدبية ، بل حتى المغنون ، والموسيقيون ، إلى منادمة العاهل ، كما أن الحركة الثقافية التى توجه اهتمامها إلى الإلمام بكل علم وفن (Polymathia) ، والعناية بالأسلوب الأدبى كانت ضمن ما تمس إليه حاجة النديم .

وكان الشاعر يلبس هو أيضا لباساً خاصا عندما يكون فى البلاط — ويجعل له الجاحظ نسيجا مطرزا بالحرير وعباءة سوداء أو أى رداء آخر يلفت النظر[١٠٨] — وكان يتلقى من الحاكم فى المناسبات هبات مسرفة فى ضخامتها جزاء له على مدحة موفقة الصوغ أو اعترافا بخدماته كناطق شبه رسمى بلسان الحكومة . فكم كان كل من الشاعر والمغنى يجد مهنته فى بعض الأحايين مربحة، على أنه كان فى معظم الأوقات لا يكاد يقوم بأود نفسه إلا فى شىء من المشقة على حواشى الطبقة الراقية . وكان مركزه يختلف باختلاف نجاحه وتوفيقه . وكان لقوة التعبير قدر عظيم ، وقد تستغل مقدرته فى الابتزاز بالتهديد[١٠٩] . أو فى النشر باسم الحكومة . ولقد أعلن الشاعر الخليع السامى (المتوفى ٨٦٤) المبدأ القائل بأن من واجب الأمير أن يمنح الشعراء العطايا[١١٠] . وهى وجهة

---

(١٠٨) البيان ج ٣ ص ٧٨ .

(١٠٩) انظر فى الأغانى الطبعة الثالثة ج ٤ ص ١٦٢ — ١٦٣ ، قصة الرجل الغنى الذى يحاول إغراء أحد الشعراء بالمال على شاعر آخر . ويؤكد الكامل ص ٢٥٩ أن يحيى بن نوفل الحميرى لم يمدح أحد قط لينال من رفده .

(١١٠) الثعالبى فى خاص الخاص (القاهرة ١٣٢٦) ص ٦٠ ، وعن وجهة نظر العصر الكلاسيكى انظر على سبيل المثال ديو البروسى الخطبة الثانية رقم ١٣ : ضحك فيليب المقدونى وقال : « إنك تلاحظ يا إسكندر أن الإنسان ينبغى أن لا يكدر الشعراء المجدين ولا الكتاب المهرة لأن لديهم القدرة على قول أى شىء يريدونه عنا » (ترجمه ج . و . كوهون ، « مكتبة ليب الكلاسيكية » ج ١ ص ٥٩) .

نظر كانت مقبولة بصفة عامة . وعلى حين كان أحد شعراء البلاط يصل إلى درجة عظيمة من الثراء ودرجة قد تعظمها من النفوذ ، فقد يتفق أن زميلا له أقل حظاً يجد نفسه قريبا من أدنى درج السلم الاجتماعى . ومما يساق شاهدا على كفاية الشاعر الخبزرزى (المتوفى ٩٣٨ أو ٩٤١) العجيبة أن شاعرا أرستقراطيا كان لنكك يتنازل فيوقف دابته فى الطريق ليستمع إليه وهو يلقى إحدى قصائده(١١١) . ومن الناحية الأخرى ، كم من سيد حصل على الشهرة عن طريق الشعر وكم من أمير (أو أميرة) من بيت مالك أنتج إنتاجا ثمينا حقا فى الأدب ، بل حتى فى الموسيقى وإن كان ذلك كله فى شىء من التخفى ، لكراهية الدين ذلك .

وعندما يناقش ابن الفقيه وأشباهه من الكتاب طبقات الجماعة البشرية ، فإنهم يمتنعون عن تخصيص مكان شريف فى الدرج الاجتماعى للتجار وأرباب الحرف . وربما أمكن فى يسر إدخال التاجر الثرى فى طبقة الأغنياء ، ولكن لا نزاع فى أن الأديب كان على وجه العموم يضع طوائف التجار والصناع فى مصف الدهماء التى لا اسم لها ولا وزن* . وهنا تتجلى حذلقة المتكثرين بالعلم فينطقون بلسان النظام الإقطاعى الإيرانى وقيمه التى لا تتفق بحال وقيم الجماعة العربية . فلقد كانت مكة الوثنية دولة تجار ، كما أن محمدا (ص) اشتغل بالتجارة فترة من دهره وكذلك شجع الإسلام التجارة كما زكى الحرف . فنظام الطبقات الخاص بالموظفين المدنيين متحدا مع الذكريات الساسانية وأخلاقيات أصحاب الإقطاعيات العسكريين والجند المرتزقة ، كل أولئك باتت آراؤهم هى الصوت المسموع فى البلاط العباسى . بيد أن الرأى العام لم يأخذ قط بهذا الغض من شأن التجارة والصناعة ، ومن المهم ألا يغرب عنا أن الفقيه والمتكلم لم يضما صوتيهما قط إلى أصوات أولئك الساخرين المستهزئين .**

ويشير إخوان الصفا فى شىء من المبالغة « أن الناس كلهم إما صناع أو تجار » . وهم يرون أن خوف الفقر يدفع الإنسان ، ويذكرون فى غير غضاضة الحاجة

(١١١) الإرشاد ج ٧ ص ٢٠٦ — ٢٠٨ .

إلى العمل للحصول على الرزق[١١٢]. ويبين الغزالى أن حصول الإنسان على معاشه فى هذه الدنيا أمر لا بد منه للحصول على الحياة السرمدية فى الدار الآخرة : « إن الأسواق موائد الله وكل من زارها أصاب منها » . ولا يعفى من واجب اكتساب الرزق بكد اليدين أو من طريق التجارة إلا الزاهد والصوفى والعالم والموظف العام . وتستبان أخلاق الناس من ادارتهم لأشغالهم وبها أيضا يمتحن دينهم وتقواهم . فالتاجر الطيب يعد حرفته التزاما اجتماعيا ، وذلك لأن فى وقف التجارة هلاك الأمة[١١٣] .

ويمتدح الجاحظ استقلال التاجر « لأنهم فى أفنيتهم كالملوك على أسرتهم يرغب إليهم أهل الحاجات، لا تلحقهم الذلة فى مكاسبهم ولا يستعبدهم الضرع لمعاملاتهم وليس هكذا من لابس السلطان بنفسه وقاربه بخدمته فإن أولئك لباسهم الذلة وشعارهم الملق ». وكذلك أيضا اختار الله نبيه وصفيه من بين تجار قريش ، وقد عبر النبى (ص) برهة من دهره تاجرا . « ثم يستطرد فيقول : « وإن الذى دعا صاحبك (الكاتب) إلى ذم التجارة توهمه بقلة تحصيله أنها تنقص من العلم والأدب وتقطع دونهما وتمنع منهما فأى صنف من العلم لم يبلغ التجار فيه غاية أو يأخذوا منه بنصيب أو يكونوا رؤساء أهله وعليتهم » . إن العدد الغفير من التجار العلماء يكذب غطرسة الكتاب[١١٤] .

وهذا جعفر بن على الدمشقى (يرجح أنه عاش فى القرن السادس الهجرى ، ولكنه لا يتأخر عن ١١٧٤ م) يصرح فى مؤلفه عن محاسن التجارة ، « بأن التجارة إذا ميزت من جميع المعايش كلها وجدتها أفضل وأسعد للناس فى الدنيا

---

(١١٢) الرسائل (بومباى ١٣٠٥ / ١٨٨٧) ، الرسالة ٨ ص ٣١ .

(١١٣) الأحياء . الكتاب ١٣ ، وقد ناقش الموضوع بالتطويل هـ . رايتر فى مجلة Islam العدد ٧ ، ١٩١٧ ص ٣١ — ٤٥ . ولكن انظر أيضا الوصف العدائى الذى وصف به التوحيدى التجار فى كتاب الإمتاع جـ ٣ ص ٦٠ — ٦١ .

(١١٤) الجاحظ ، مجموعة الرسائل (القاهرة ١٣٢٤) ص ١٥٦ — ١٥٨ — وانظر أيضا ريشر بالمصدر المذكور (هـ الفصل السادس) ص ١٨٦ — ١٨٨ .

والتاجر موسع عليه وله مروءة[115]. ومن نبل التاجر أن يكون فى ملكه ألوف كثيرة ولا يضره أن يكون ثوبه مقاربا . فالذى يتصرف مع السلطان لعله تقصر يده فى بعض الأوقات عن نفقته . وهو مع ذلك محتاج إلى صقل ثوبه وعمامته وجمال دابته وتنظيف عدتها وسرجها ولجامها وغلامه . فإن كان جنديا فمؤنته أغلظ وعيشه أنكد وهو عند الناس ظالم وإن أنصفهم ، ويبغض وإن تحبب إليهم ، ومكروه الجوار وإن أحسن جواره »[116] .

ويفسر الإخوان قائلين إن الصنائع يتفاضل بعضها على بعض إذا تاملناها من هذه الزوايا الخمس: (١) التى شرفها من جهة الهيولى الموضوع فيها فمثل صناعة الصاغة والعطارين، (٢) وأما التى من جهة مصنوعاتها فمثل صناعة الذين يتعلمون آلات الرصد مثل اسطرلاب، (٣) مدى الحاجة الضرورية الداعية إلى اتخاذها وهم يفضلون من وجهة النظر هذه الحياكة والحراثة والبناء، (٤) وأما التى شرفها من جهة النفع للعموم فهى مثل صناعة الحمامين والسمادين ولهم أهمية حيوية لخير المدينة ، (٥) إذا نظر إليهم فى حد ذاتهم بوصفهم ذوى مهارات بغض النظر إلى المنفعة وغيرها ، فإن المشعوذين والمصورين[117] والموسيقيين تذكيهم مهاراتهم تحت هذا الجنس[118] .

وبنهوض الصناعة حوالى (٩٠٠) تبدأ الحرف فى الانتظام فى نقابات « أصناف » . ويلوح أن حركة القرامطة[119] كانت ذات أثر فعال فى انعاش ما كان — فى بعض الأقطار على الأقل — تقليدا قديما باقيا منذ العصور

---

(١١٥) له مروءة . (هكذا أوردها المؤلف)

(١١٦) كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة (القاهرة ١٣١٨) ص ٤٧ . انظر ريتر فى الموضع السابق ذكره ص ٦٥ — ٦٦ .

(١١٧) أو المصورين . (هكذا أودرها المؤلف)

(١١٨) الرسائل القطعة ٨ ص ٣٢ — ٣٣ .

(١١٩) انظر فى هذا التأثير وتاريخه ، ما سينيون فى دائرة المعارف الإسلامية E. I. المجلد الرابع ص ٤٣٦ .

الإغريقية الرومانية . فإن من الأمور المستحبة انتقال الحرف من الآباء إلى الأبناء (١٢٠). وقد أدى الدافع الطائفي الذى يرجع إليه تطور النقابات إلى سهولة قبولها للدعاية العلوية كما أفضى فى كثير من الأحيان إلى إيقاعها فى مشاكل مع الحكومة السنية .

وتدسست الأفكار الصوفية إلى كثير من منظمات الحرف وهيئاتها . وتبنت النقابات فى القرن الثانى عشر على الراجح ، أخلاقيات ومراسم جمعيات الفتيان : (ومعناها الشباب أو الفرسان) التى غمرت من قبل ذلك الدوائر العليا . وكان نشر نظام الفتوة : (الفروسية) هو هدف هذه الأندية التى كان الطامحون إلى عضويتها يخضعون لنظام التحاق وتدرج فى أسرار الجماعة تفصيلى محبوك . ومع أن هذه الجمعيات كانت فى بعض الأحايين تصيب أهمية سياسية ، فإن التأثير على الحياة العامة لم يكن من أول ماتعنى به . والفتوة ، وهى فضيلة ينصح بالأخذ بها كل صوفى — يمكن أن يقال فى تحليلها إنها تجمع بين الغيرية — التى تنطوى بالبداهة على السماحة ، وكرم الضيافة — وبين الشجاعة الأدبية والعفة (١٢١) .

وكان على المحتسب مراقبة أرباب الحرف والصناعات . وكان عليه أن يراجع الموازين ويتفقد الصنجات وأن يستوثق من رعاية النظافة فى إعداد الأطعمة . ألا ترى إلى ابن الأخوة (المتوفى ١٣٢٩) وهو مصرى ، كيف يصر مثلا فى كتابه عن المحتسب أنه ينبغى أن توضع الرقابة على قلائى الجبن . فلا يقلى إلا بالشيرج الطرى . والجبن المشوى لا يباع إلا ناشفا من الماء الحار . ولا يطهر

---

(١٢٠) الرسائل القطعة ٨ ص ٣٥ .

(١٢١) انظر هارتمان فى القشيرى ص ٤٤ — ٤٨ ، ثورننج Beitr. Zur. Kenn. des. Islam ischen Vereinsvesens (برلين ١٩١٣) ص ١٩٠ — ١٩٣ . اطلب فى شأن مسالة الفتوة بأكملها مقال ف . تاشنر بمجلة ZDMG ع ٨٧ (١٩٣٤) ص ٦ — ٤٩ مع مابها من إشارات وافية إلى المصادر والكتب .

إلا بالماء الحار لئلا يبرص . وينبغى أن يخزن اللبن فى أوعية مغطاة يجب أن تنظف كل يوم[١٢٢] . واللبن المشوب بالماء لا يجوز بيعه أصلا[١٢٣] .

والأطباء والحجامون تحت سلطان المحتسب . ثم يروح المؤلف يشكو من إقبال المسلمين على صناعة الطب ثم يستطرد قائلا « ينبغى للمحتسب أن يأخذ على الأطباء عهد بقراط الذى أخذه على سائر الأطباء ، ويحلفهم ألا يعطوا أحدا دواء مضرا ولا يركبوا له سما ، ولا يصفوا سما عند أحد من العامة ، ولا يذكروا للنساء الدواء الذى يسقط الأجنة ، ولا للرجال الذى يقطع النسل »[١٢٤].

و « مؤدب الصبيان » وهو صاحب حرفة قليل الأجر شأنه فى العصور الخوالى — لا يلقى إلا احتراما وسطا[١٢٥] « ينبغى له ألا يعلم الخط فى المساجد لأن النبى أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين لأنهم يسودون حيطانها وينجسون أرضها . والتعليم أجل المعايش . ويشترط فى المعلم أن يكون من أهل الصلاح والعفة والأمانة حافظا للكتاب العزيز ، حسن الخط ويدرى الحساب . والأولى أن يكون متزوجا . . . وينبغى للمؤدب أن يترفق بالصغير وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل ، ثم يعرفه عقائد السنن ثم أصول الحساب وما يستحسن من المراسلات . . . ويضربهم على إساءة الأدب والفحش من الكلام وغير ذلك من الأفعال الخارجة عن قانون الشرع مثل اللعب بالكعب والبيض والنرد

---

(١٢٢) معالم القربى نشره وترجمه ر . ليفى (لندن ١٩٣٨) ص ١٦٢ — ١٦٣ . (الترجمة ص ٤٠). ومما له فائدة كبيرة فى هذا المقام أن يقارن المرء بين كتب الحسبة العربية والكتاب البيزنطى المسمى Book of the Prefect (قرابة ٩٠٠) وهو المنظم لأعمال أرباب الحرف والمتجرين فى القسطنطينية . وقد نشره ج . نيقول (جنيف ١٨٩٣) وترجمه هو نفسه فى (جنيف ١٨٩٤) . *

(١٢٣) المعالم ص ١٦٥ .

(١٢٤) المرجع السابق ص ٢٠٤ — ٢٠٧ والفقرة الأخيرة . الترجمة ص ٥٨ .

(١٢٥) انظر متز المذكور آنفا ص ١٨٤ — ١٨٥ (ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الترجمة العربية — المترجم) .

وجميع أنواع القمار . ولا يضرب صبيا بعصا غليظة تكسر العظام ولا رقيقة لا تؤلم الجسم ، بل تكون وسطا[١٢٦] » .

والقصاصون والمنجمون وكتبة الرسائل هم همزة الوصل بين الطبقة المحترمة وبين تلك الطوائف التى تعيش على هامش الحياة ، والتى كانت الواحدة منها إما أن تعد دخيلة غريبة أو منبوذة طريدة ، ولا تجد لمكانها فى الحضيض الأوهد من المجتمع شرعة تنظمه كما نظمت شؤون الرقيق ، ولكنها تعيش تحت رحمة الصدف والظروف . ومن هؤلاء الحواة الذين يقول إخوان الصفا فى صناعتهم : « ليست شيئا سوى سرعة الحركة وإخفاء الأسباب التى يعملها الصانع فيها حتى أنه مع ضحك السفهاء منها يتعجب العقلاء أيضا من حذق صانعها »[١٢٧] . ومن أمثال هؤلاء الشحاذون الذين كثيرا مع ذلك ما يعمدون إلى هذه الحرفة إشباعا لما غلب عليهم من صارم نزعة الزهادة فى الدنيا التى استنها لهم بعض الطوائف الصوفية . وأهل تلك الدوائر يحاجون بأن المعطى ينال جزاءه فى العالم الآخر بتوسط الصوفية له . على أن السلطات ربما كان لها مع ذلك رأى آخر فى شأنهم . فالماوردى يوضح أن « الشحاذ القوى البدن القادر على العمل ينبغى أن يزجر وينتهر وأن يؤمر باكتساب عيشه من حرفته ، فإن أصر واستمر وجب أن يحال بينه وبين التسول بالعقاب »[١٢٨] .

وقد ألف أبو دلف الخزرجى وهو رحالة شهير (ذاع صيته ٩٣٠—٩٥٠) قصيدة طويلة مليئة بمصطلح المتشردين والمجرمين ، وفيها يصف ما فى زمانه من مختلف أنواع « بنى ساسان » ما بين محتالين ومتجولة Fahrende Leute وفيها يقول :

---

(١٢٦) معالم القربى ٢٠٩ — ٢١١ (الترجمة ص ٥٩ — ٦٠) .

(١٢٧) الرسائل الكراسة ٨ ص ٣٣ .

(١٢٨) الماوردى المذكور ص ٤١٦ ترجمة أمدروز بمجلة JRAS ١٩١٦ ص ٨٧ — ٨٨ .

« إذا ضاق بنا قطر نزل عنه إلى قطر
لنا الدنيا بما فيها من الإسلام والكفر
فنحن الميزقانيون لا ندفع عن كبر
ومنا الكاغ والكاغة والشيشق فى النحر
ومن شطب أو ركب للضربات والعقر
ومن بشرك أو نو ذك أو أشرك بالهبر
ومن قدس أو نمس أو شولس بالشعر
ومنا النائح المبكى ومنا المنشد المطرى
ومن ضرب فى حب على وأبى بكر(١٢٩)
يرى الخش فيأتيه بلا خوف ولا ذعر
فيستل الذى يخشاه من شصوصة الخزر
ومنا كل سباع عظيم الليث والببر »(١٣٠)

ويستطرد أبو دلف فيقول فى تأمل مرير فى حالة الزمان :

ومن قيم الدين المطيع الشائع الذكر
يكدى من معز الدولة الخبز على قدر(١٣١)

وكثيرا ما كان الناس يشحذون تحت ستار جمع المال اللازم لدفع فدية أقارب لهم وقعوا فى أسر النصارى . وبديهى أن أبا دلف من أخبر الناس

---

(١٢٩) انظر متز المذكور آنفا ص ٣٤٨ ، وكذلك ابن الجوزى « كتاب الأذكياء » ترجمة عثمان ريشر Galata (١٩٢٥) ص ١٤٣ حيث توصف هذه الحرفة بالتفصيل .

(١٣٠) يتيمة الدهر ج ٣ ص ١٧٧ — ١٨٧ والأبيات ٢٠ — ٢٢ — ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٢ — ٤٣ ، ٦٣ — ٦٤ ، ٩٣ — ٩٤ ، ١٠٣ . (وقد نقلها المترجم عن طبعة القاهرة ١٩٣٤ ج ٣ س ٣٢٣ — المترجم) .

(١٣١) المرجع السابق ص ١٨٧ الأبيات ١١٠ — ١١١ (ص من طبعة القاهرة المترجم) .

بهذه الحيلة(١٣٢) . وكان شهود الحريرى (المتوفى ١١٢٢) حادثة من ذلك القبيل هو الذى حفزه إلى إنشاء مقاماته . فإنه رأى غريبا ببعض مساجد البصرة أقنع القاضى أن يمنحه مبلغا كبيرا من المال ليفتدى به ابنته من أسر الروم . واستبان للحريرى فيما بعد كذب الرجل . فلما دعى لمحاسبته على ما اجترح إذا به أبو زيد السروجى وإذا هو يجيب بالشعر :

عش بالخداع فأنت فى دهر بنوه كأسد بيشه
واجن الثمار فإن تفتك فأرض نفسك بالحشيشه
وأرح فؤادك إن نبا دهر من الفكر المطيشه
فتغاير الأحداث يؤ ذن باستحالة كل عيشه(١٣٣)

---

(١٣٢) المرجع السابق ص ١٧٨ البيت ٣٧ .

(١٣٣) نشره ف . ستاينجاس (١٨٩٧) ص ٣٩٥ ؛ وترجمه هو نفسه تحت عنوان Assemblies of Al-Hariri ج ٢ (لندن ١٨٩٨) ص ١٦٩ [وهى المقامة الثامنة والأربعون الحرامية — المترجم] .

الفصل السابع

الإنسان الكامل

١

يسجل علم الكلام والفلسفة الإسلامية وفوق كل شيء الأدب الإسلامي بأنواعه ، تطوراً لمثل أعلى إنسانى لم يتأثر إلا قليلا بتغيرات الزمان والمكان وذلك تحت تأثير اتجاهات رئيسية ثلاثة .

فالفرد تهمل شخصيته . وهذا الإهمال للشخصية يكون على وجهين . فهو من ناحية يحمل المشاهد على أن يرد الناس الذين يشهدهم ويدرسهم إلى طرز وأنماط ، ويقلل اهتمامه بالخصائص المميزة للفرد ، ويتشدد فى وجوب مطابقته للنموذج المقرر . وهو من الناحية الأخرى ، يحمل الفرد على جعل غرضه الأسمى من الحياة الوجد الصوفى ، وذلك بالاتحاد التام بالجوهر الإلهى عندما يتلاشى شعوره بشخصيته المستقلة . ففى هذه الحالة لا يقف الأمر عند مجرد زوال معالم الشخصية — وتلاشى خصائصها بالتبعية — بل إن تلك الحالة تتماثل بالضرورة عند كل فرد يصل إليها ، وبذلك تمحو ما عساه أن يوجد فى مستهل الأمر من الفوارق بين الأفراد الباحثين عن النشوة الصوفية .

ومن ثم فإن التعليم الخلقى لا يهدف إلى نشر طوايا النفس وتفهم كيانها وإدراك كنهها ، ولا إلى تطهيرها المطرد عن طريق الاختيار ، وإنما هدفه المشاكلة للطراز المقرر من الذات الفردية . وهناك تعريف للحياة الصوفية يصفها بأنها « صوغ المرء نفسه على مثال الله »[١] . ولكن أبرز صفات الله هى سمته المنزهة المتعالية . فلم يستطع أى شيء ، حتى فكرة « التشبيه » الشعبية

---

(١) نيكلسون Personality ص ٥٢ .

نفسها أن تخرج صفاته عن دائرة التنزيه الباهرة إلا من حيث اتصافه أحياناً بغرابة الأطوار فى تنفيذ إرادته .

وقد اضطر الأشاعرة أن يستبعدوا من مذهبهم كل ما من شأنه التعرض لشخصيته ولو عن بعد ، وذلك بأن سردوا صفاته ثم اعترفوا صراحة بالعجز عن تحديد نوعها وكنهها . ومن ثم فصوغ النفس على مثال الله معناه أن تجرد من فرديتها ، تلك الفردية التى تفقد قيمتها من الناحية الغيبية لاتصافها بالزوال . وقد لاح أن الخلاص وممارسة الاتحاد اللذين يتصلان فيما بينهما إلى حد ما ، كانا كأنما يستلزمان تجريد الكائن البشرى من كل شىء عرضى يحدده فى هذا العالم بوصفه ذلك الرجل المعين (أو تلك المرأة المعينة) الذى كان الكائن الإنسانى يضطر أن يعبر طريق الحياة فى زيه (أو زيها) .

والإسلام منذ بداءته لم يعترف للإنسان إلا بقليل من التقدير . وينزع القرآن إلى إقناعه بمهانة أصله الجسدى، فيصف خلق الفرد وتكوينه تفصيلا .

« ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر »[٢] .

فليس للإنسان أى فخر من بداياته هذه . فهو ليس مكونا من مادة مهينة فحسب، بل هو ضعيف عديم الحس ساعة ينحدر إلى هذه الحياة ولا يحفظه فى وجوده المحفوف بالخطر إلا إرادة الله . وهو غرض لسهام الأمراض والآلام . وهو يكابد الجوع والعطش شاء أم لم يشأ . وهو يريد المعرفة ولكن الجهل نصيبه ؛ وهو يريد أن يتذكر ولكنه ينسى . وإنه ليدبر ما يدبر من خطط الفكاك ، ولا يبلغ قط حد الاطمئنان على الحياة أو المركز . ويتأمل[٣] الغزالى أمره قائلا : « وما نهايته إلا الموت الذى يرده إلى خمود الحس المصاحب لبداياته والذى يعرضه للتجيف الكريه المنفر » .

---

(٢) سورة « المؤمنون » الآية : ١١ — ١٣ .

(٣) وذلك عند مناقشة موضوع « الكبر » — فى الأحياء الكتاب ٢٩ ؛ انظر كارادى ڤو ، « الغزالى » (باريس ١٩٠٢) ص ١٦٤ — ١٦٥ .

والحالة الوحيدة التى يستطاع بها التغلب على هذا الضعف الذى عليه المخلوق ، ولو لحظة سعيدة واحدة على الأقل يتصل فيها بالله ، — هى أن تحلق النفس بمنأى من محبسها الجثمانى بعيدا عن سجن الجسدية الفردية حتى تدخل نور الواحد الأحد حيث تبلغ اللانهائية بفقدانها ذاتيتها .

وليس المعلم الصوفى ولا النبى ولا الملك ولا الشاعر ولا حتى المتسول — قوما ذوى شأن لما هم عليه بوصفهم أفرادا بل لما ينطوون عليه من معنى فى منظمة الوجود الكبرى . وهم يعرفون بعلامات معينة . وإذا درست حيواتهم وجب أن تعرف هويتهم بوصفهم صورا صيغت على قوالب معروفة حق المعرفة . وتعود أهميتهم إلى كونهم ممثلين لطراز ما ، وما ذلك الطراز إلا التجسد المادى لإحدى الوظائف . فالمواهب الخاصة التى عليها هذا الولى أو ذاك ، أو هذا الحاكم أو ذاك ، ليست ذات بال إلا من حيث أنها تحدد مرتبته بين الممثلين العديدين للطراز نفسه .

ولم يبلغ الأدب العربى قط ذروته عندما كان يصور ذاتية شخصياته . نعم كانت للهجاء عين ناقدة حادة يميز بها النقائص البشرية ، ولكن ما أندر ما كان الكاتب يجيد صوغ ملاحظاته الحادة ليصل إلى تصوير شخصية تقوم بتمثيل الصفات التى ينسبها إليها مخترعها . ثم إن دقة الوصف — كتلك التى نصادفها فى قصص الأيام ، وفى الشعر بأكمله ، يغلب عليها أن تعنى بالمظهر الجثمانى ، بل إنها حتى فى هذه الناحية نفسها أبعد ما تكون عن مخالفة الأوضاع التقليدية . وكانت التقاليد الفارسية أكثر تنقلا بين أبراج المهارات ومتشعب القدرات . فالملحمة بمختلف أنواعها التاريخية منها والرومانسية والدينية التهذيبية — تقدم بالفعل شخصيات منحت من الفردية ما يكفى لجعلها تنبض بالحياة . ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن ضعف المهارة الفنية ليس هو الداعى لإقبال الكتاب رويدا رويدا على إبراز الفرد فى هيئته المثالية لا فى هيئته الشخصية الحقيقية . وحياة عظماء المتصوفة إنما تروى بطريقة تطمس الخصائص المميزة لأخلاقها ومصيرها ، كما هو فى الكثير الغالب شأن سير القديسين المسيحيين .

وهى لا تمنح من الذاتية إلا القدر اللازم لإثبات صحتها بمطابقتها للطراز المقرر وتبيان مركزها من طبقات ذلك الطراز .

وتبدأ سيرة الولى بتمهيد يمجده بوصفه مثالا للعظمة ، بالغا ذروة الكمال العظمى ، ومتعبدا قانتا مستقيما ، وزاهدا وصاحب كرامات منقطع النظير ، وخليلا لله مقربا منه ، ومعلما لغيره من المريدين البادئين الموهوبين . ولولا اسمه واسم مسقط رأسه ما افترق عن العدد الجم من زملائه الأولياء . ثم يعقب هذا الثناء الذى يضعه فى وضعه الصحيح ، وصف لأهم حدث فى حياته — وأعنى به هدايته إلى الطريق السوى . وإن هدايته لتفسر قداسته وتقوم لها برهانا . فأما بقية سيرته فمكونة من مأثور أقواله أو الحوادث التى استدعت هذه الأقوال . وليس فى مثل تلك السير أى تاريخ . ذلك أن التواريخ أمر غير ذى بال . فإن العام الذى تلقى فيه الولى (:القديس) الدعوة ، لا علاقة له لها بأهميته الرفيعة . فلولاها ما تذكره الناس ، وهو بوصفه شخصيا ، ليس جديرا بالتذكر . ولكن لابد له كقديس أن تخلد ذكراه تلك الأقوال والأعمال التى كشفت عن هويته قديسا . وكل ما خالف ذلك فهو أمر شخصى بحت ، وهو بالتالى عرض وخلو من كل معنى(٤) .

وإنهم ليتحدثون عن الشعراء أيضا بمثل هذه الروح . انظر إلى عوفى (الذى ذاع صيته فى أوليات القرن الثالث عشر) ودولت شاه (الذى اشتهر ١٤٨٧) — ونذكرهما على سبيل التمثيل لمؤرخى الأدب من الفرس — تراهما يبدآن تراجمهما للشعراء بنبذ من الإطراء توطد أقدامهم كشعراء ، وتصف فضائلهم فى إبهام تفصيلى حسن السبك ، وربما وضعاهم بعد ذلك فى بلاط هذا الملك أو ذاك ، أو لعلهما يشيران إلى ما كان يكتنفهم من ظروف ، غير أنهما سرعان ماينتقلان إلى اقتباس بعض الجيد من أشعارهم ، وليس معنى هذا بطبيعة الحال ، القول بأن وقائع السيرة وحقائقها تتجنب على الدوام ؛ بل الواقع

---

(٤) إن التراجم الموجودة فى «تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار (المتوفى ١٢٣٠) (طبع ليدن ولندن ١٩٠٥ — ١٩٠٧) توضح هذه النقطة .

أن المقصود منه أن فردية الشاعر عرضة لأن تنسى من أجل إظهار ملامحه الطرازية بوصفه عينة من « الشاعر » النموذجى ، وربما جاز لنا أن نضيف أن الشخصيات السياسية والملوك والوزراء لاتنجو من هذا المصير نفسه ، وقد يكون هذا الاتجاه أوضح لدى المؤلفين الفرس منه لدى العرب ، على أن الرسوخ التدريجى لفكرة « إهمال الشخصية » أمر لاشك فى سريانه فى جميع الآداب الإسلامية ، وهذه الروح نفسها هى الدافع[٥] الذى يحدو القوم إلى جمع « الشعراء العشرة الفحول » أو « الخطباء البلغاء العشرة » محاكاة لشرعة الخطباء (الآثينيين)[٦] . والفرد هنا لاينظر إليه البتة إلا من أجل خصائصه الطرازية ، وفى ذلك ما فيه من المناقضة الصارخة للمذهب الكلاسيكى الذى يبرز أهمية الفرد الشاملة متجلية فى ذات تفردها وخصوصيتها .

ونزعة إهمال الفردية أعنى (تجريد الفرد من خصائص فرديته) تنسحب كذلك على طريقة عرض الأحداث والأعمال . لقد كان المؤرخ العربى القديم يركز اهتمامه فى التفاصيل . فالحادثة الخاصة هى محل عنايته ومحور اهتمامه . وربما فاته أن يدرك النواحى والارتباطات الكبرى ، بيد أنه يسجل بدقة كل ما شهده أو سمعه . على أن هذا الاتجاه لم يلبث أن تغير تغيراً تاما ، وإليكم هذا المثال الذى نأخذه كيفما اتفق — فإن أحمد بن عربشاه (المتوفى ١٤٥٠) عندما يصف حياة تيمورلنك (المتوفى ١٤٠٤) الحربية ، لا يبذل أى جهد لوصف معركة كما حدثت فعلا . وكل ما يفعله أن يبين أن الحادثة معركة ثم يطلق لخياله العنان ، وهو أمر يمكن الاعتماد عليه فى رسم صورة مشرقة وهاجة ولكن أنى لها أن تمثل خصائص البطوله التى تجلت .

« ثم تدانى الجيشان واصطدما ، واصطليا بنار الحرب واصطلما ، والتقت الأقران بالأقران ، وامتدت الأعناق للضراب وشرعت النحور للطعان ، واكفهرت الوجوه وأغبرت ، وكشرت ذئابة الضراب وأهرت ، وتهارشت

---

(٥) انظر الإرشاد « الشعر المزدوج » ج ٦ ص ١٥٨ .

(٦) انظر الإرشاد ج ٦ ص ٣ .

نمور الشرور واسبطرت، وتعانشت أسود الجنود وازبأرت، واكتست بريش النبل الجلود فاقشعرت، وهوت جباه الجباه ورءوس الرءوس فى محراب الحرب للسجود نخرت، وثار الغبار وقام القيام، وخاض بحار الدماء كل خاص وعام، وصارت نجوم السهام فى ظلام القتام، لشياطين الأساطين رجوما رواشق، ولوامع السيوف فى سحاب التراب على الملوك والسلاطين بروقاً وصواعق، ولا زالت سلاهب المنايا تجوب وتجول، وضراغم السرايا تصوب وتصول، ونقع السنابك إلى الجو راقيا، ونجيع السوافك على الدو جاريا، حتى غدت الأرض ستا والسموات كالبحار ثمانيا». — هكذا يمضى ابن عربشاه ثم يختتم حديثه بهذه العبارة المحيرة الباردة فيقول: «واستمر هذا اللدد والخصام نحواً من ثلاثة أيام»(٧).

ومما كان يقوى نزعة إهمال الشخصية ما جرت به عادة الأخلاقيين من تفكيك الخلق الإنسانى إلى صفات فردية، كالكبر والتواضع، والجود والبخل، والأمانة والخيانة، وكانوا يبحثونها الواحدة تلو الأخرى مفضلين أن يكون ذلك فى أزواج من الأضداد. وهنا أيضا لم يكن يهمهم الرجل الفرد إلا لمجرد كونه وسيلة لتوضيح ملحوظة عامة يرجع الفضل فيها إلى فطنة بعض الحكماء. وإن الماوردى ليروح فى فصول حسنة التنظيم حسنة التدبيج، فيبحث مثلا، مجانبة الكبر والإعجاب والحياء والحلم والغضب والحسد والمنافسة والصمت والكلام الخ...(٨). وكثرة عدد المؤلفات التى من قبيل هذا الكتاب تشهد بما كان بينها وبين الناس كافة من تجاوب.

لقد كانوا يصوغون طرزا مثالية من السلوك ثم يلبسونها شخصيات بأعيانها، قد ترجع أحياناً إلى ما قبل الإسلام، كاختيار حاتم الطائى مثلا كاملا للجود والندى. وبذلك يتعلم القارئ أن يجعل تفكيره قائما على النماذج، وأن

---

(٧) الكتاب الأول الفصل ٤٧ ترجمة ج. ه. ساندرس (لندن ١٩٣٦) ص ٨١ — ٨٢.

(٨) كتاب أدب الدنيا والدين طبع القاهرة ١٣٤٣ / ١٩٢٥.

يقدر الناس على أساس الخصائص الفردية وأن يغض النظر عن اكتمال إنسانيتهم وتمامها . وهذا الرأى يتقبل الفكرة القائلة بأن الخلق الإنسانى مزيج من الخصائص مجزأ غير متكامل — وأنها خصائص يعثر عليها هنا أو هناك مصوغة فى طرز وأنماط ، صوغا يكون فى معظم الأمر تعسفيا لا اختيار فيه ، ويشعر الناس معه أن فى الإمكان جمعها بعضها إلى بعض لينتج من ذلك فرد كامل .

ويسجل ابن بطلان رأى أحد سماسرة الرقيق المجربين فيقول : « إذا اجتمع للبربرية مع جودة الجنس أن تجلب ، وهى بنت تسع حجج ، ثم كانت بالمدينة ثلاث حجج ، وبمكة ثلاث حجج ، ثم جاءت إلى العراق ابنة خمس عشرة ، فتأدبت بالعراق ، جمعت إلى جودة الجنس شكل المدنيات وخنث المكيات وآداب العراقيات واستحقت أن تخبى فى الجفون وتوضع على العيون »(٩) .

وفى رأى إخوان الصفا أن الرجل المثالى الكامل الخلق ينبغى « أن يكون فارسى النسب ، عربى الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى المخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، ربانى الرأى ، إلهى المعارف »(١٠) .

ومما دعا إلى استفاضة إهمال الشخصية إقبال المسلمين باطراد على صوغ نظرتهم إلى الحياة — بل حتى تجاوبهم وإياها — فى قوالب أدبية . وقد كان الأدب على الدوام فن العالم الإسلامى الأول على كثرة ما أنتج الإسلام من الروائع فى التصوير والعمارة . والحق أن المساهمة الوحيدة العظيمة التى ساهم بها العرب فى الحضارة الإسلامية هى تراثهم الأدبى بما فى ذلك القرآن .

---

(٩) انظر كتاب متز المذكور ص١٦١ [ح١ص ٢٣٠ من الترجمة العربية — المترجم] انظر كذلك وصف ابن حوقل للرجل الكامل ممثلا فى شخص أبى السرى الحسن بن فضل بن أبى السرى الأصفهانى إذ يتخذ شخصية تمثل الطراز الخالص للعالم والأديب . (المرجع المذكور ص ٢) .

(١٠) ت . ج . دى بورفى The History of Philosophy in Islam (لندن ١٩٠٣) ص ٩٥ .

وكان مجال النشاط الذهنى الذى يعد خاضعا لقوانين الأسلوب الأدبى يتسع اتساعا مطردا . وقد تولد عن الانقلاب الذى أحدثه نشوء المثل التعليمى الأعلى للكاتب أو الموظف المدنى ، — أن اجتذب التاريخ أولا ، فعلم الأخلاق إلى فلك الآداب ، ثم اجتذبت فى النهاية الفلسفة . فأصبحت رشاقة العرض أمراً لا بد منه . وأدرك المؤلفون أن الأمثلة المنتقاة من القصيد والنوادر والحكايات ذات المغزى وسيلة فعالة لإمتاع الجمهور ؛ ثم إن الإكثار من الاستطراد من موضوع إلى آخر يبعد عن القارئ السآمة والملل . وكانت الوصايا السهلة والنصائح المسلية والملح المفيدة مما يطرب له القراء . وكانت ثمرة ذلك هى مسامرات فلسفية ، أو مجرد تواريخ حافلة بالشائعات ومستطرف الأخبار ؛ أو موسوعات ، أو مجرد كشاكيل من المعلومات لا ارتباط بين أجزائها ، قد بثت فيها الأشعار والحكايات بثاً — مع عرض ذلك كله فى ثوب فاتن من الفخامة اللفظية . وأصبح الأسلوب يهذب ويثقف لذاته ، وانحطت الفكاهة فأصبحت تلاعبا بالتورية ، كما أن مادة ما يريد المؤلف حمله إلينا كادت تتبخر وتصبح قعقعة من البيان الأجوف .

لقد انحط الإنتاج الأدبى العربى والفارسى فى العصور المتأخرة من الدولة الإسلامية انحطاط الآداب الكلاسيكية فى العصور الأخيرة من التاريخ القديم ، بل كان الإنتاج الأول صورة للثانى أحط مستوى وأغلظ مظهراً . وكانت طائفة كبيرة من التقاليد الخطابية المعروفة عن ذلك العهد لا تزال حية . ثم إن تحرى الكاتب لطرائف الأخبار واستراحته إلى نكتة أجيد إيرادها ، وتوسعه فى تفصيل خبر غريب وقعت عليه يده ، وإهماله الأفكار الرئيسية التى تمهد لإيفاء التفصيلات الخلابة حقها ، كل ذلك يؤكد وينمى الروح الذى يعتبر مسئولا عن انحطاط إدراك الكاتب للشخصية الإنسانية بوجه عام . فلم يعد الكاتب يعنى بالحادثة التى يصفها ؛ وإنما يعنى بوصفه هو . وانحطت الوقائع فصارت فرصة لتجلية مهارته الأدبية ونكتته ولوذعيته . فالمؤلف يرجح فى الأهمية عمله ، كما أن « التأثير » يقذف بالصدق إلى المحل الثانى .

وإن نفس الاستخفاف الذى يبديه الكاتب بمادة الموضوع ونفس العجب بالمهارة الفنية المطواع ليشوه عبارة فيلوستراتوس التى كتبها لحياة عالم البيان سكوبيليان (المكتوبة قرابة ٢٣٥ م) وقد اختار أبو العلاء المعرى (المتوفى ١٠٥٨) هذا الأسلوب نفسه فى رسائله . يقول فيلوستراتوس « سأتكلم الآن عن السفسطائى سكوبيليان ولكنى سأبدأ حديثى بالرد على من يحاولون أن يطعنوا عليه . إنهم يقولون إنه غير جدير بحلقة السفسطائيين ويدعونه متهوراً عنيفاً غير معتدل فى أسلوبه وأنه غبى بليد . فالذين يقولون عنه ذلك قوم من المماحكين الفدام الذين لم تواتهم ملكة الفصاحة الارتجالية ، ذلك أن الإنسان ميال بطبعه للحسد . ومهما يكن الأمر فالقصير يذم الطويل ، وينتقص الدميم حسن الصورة ، ويثلب كل بطىء أعرج ، مناقب العداء السريع الخفيف القدم . ويذم الجبان الشجاع وغير الموسيقى الموسيقى ، ويقدح غير الرياضيين ، أهل الرياضة والمنة الخ »[١١] .

وواضح أن فيلوستراتوس لا يهتم بشىء غير جرس عباراته الجميلة وعرض مقدرته . وما سكوبيليان إلا ذريعة اتخذها إلى ذلك . ولا شك أن مثل هذا القول ينطبق تماما على إظهار أبى العلاء المودة لمن تلقى منه السطور الآتية : « المودة مودتان ، مودة وافية ومودة عافية ، والوافية من الله سبحانه ، والعافية من الشيطان لعنه الله . وقد علم عالم الخفيات أن مودتى له أدام الله عزه ورفع فى الخير درجته — إذا انفردت بنفسها كفت ، وإذا قرنت بغيرها زادت عليه وضفت . ولست أطوى وداده على الضرب الأول من المنسرح ولا أقبضه قبض عروض الطويل ، ولا أقطعه قطع الوتد ولا أجعله كالسبب المضطرب يقع به الزحاف والعلة اللازمة ولكنى أصونه من التغيير كما صين الروىّ عن إقواء وإكفاء وأدوم على الإخلاص والصفاء ، والذى بينى وبينه لا يفتقر إلى تجديد بهدية إذ كان فى موضع محروس قد أمن مثله من الدروس . وعرِّفت أنه

---

(١١) Lives of the Sophists ف ١ (بداية ص ٢١) ؛ ترجمة و . س . رايت (مكتبة ليب الكلاسيكية ١٩٣٢ ص ٧١ — ٧٣) .

سار إلى مصر ، وكان مقامه فيها غير متماد كحسو الطائر جرعا من الثماد ، ثم عاد حاماً حم العراق . وأنا أخصه بسلام ذكى عنبرى فى الأرج أو مسكى »[١٢] .

وبنفس تلك النغمة أكد أوغسطين ، للبابا سلستين (٤٢٢ — ٤٣٢) خالص مودته قبل ذلك بستة قرون : « إنى مدين لك على الدوام بالمحبة ، وهو الدين الوحيد الذى يجعل الإنسان لا يبرح مدينا رغم سداده إياه . ذلك أنه يرد عندما ينفق ، ولكنه لا يزال قائما وإن رد ودفع ، إذ ليس ثمة زمن لا يحتاج فيه إلى أن ينفق . كما أنه لن يضيع أيضا إذا هو سدد ، بل لعله يتكاثر بالسداد إذ أنه يسدد بالاحتفاظ به ، لا بالتخلص منه . ولما لم يكن من الميسور سداده ما لم يحتفظ به ، فكذلك لن يستطاع الاحتفاظ به ما لم يسدد — كلا بل الأحرى أن الرجل إذا رده تزايد فيه ، وكلما أنفق منه عن سعة ، زاد ربحه فيه » . . . . « والود إذن لا ينفق كالمال ، وذلك أنه فضلا عن حقيقة كون المال يتناقص بالانفاق والود به يتزايد ، فهما يختلفان فى هذا أيضا ، فإنا نقدم أكبر دليل على حسن النية إزاء أى إنسان إذا نحن لم نحاول أن نأخذ بديلا من المال الذى أعطيناه إياه ؛ غير أن أحدا من الناس ليس قادرا على إنفاق المودة بإخلاص ما لم يصر فى رقة وحنان على أن يرد له ما أنفق ؛ ذلك أنه عندما يتلقى المال فإنه يكون لمتسلمه ربحا ، بقدر ما هو خسارة للمعطى ؛ والود من الناحية الأخرى لا يقف أمره عند حد الزيادة فى نفس الرجل الذى يطالب باسترداده من الشخص الذى يود ، وإن لم يتلقه ، ولكن الشخص الذى يرده لا يبدأ فى امتلاكه فعلا إلا عندما يرده » .

« ومن ثم فإنى يا مولاى وأخى أدفع إليك طائعا مختارا وأتلقى منك جذلان فرحا ، ذلك الود الذى يدين به بعضنا بعضا ، ذلك الذى أتلقى سدادا

---

(١٢) الرسائل نشرها وترجمها د . س . مرجوليوث (أوكسفورد ١٨٩٨) رقم ٣٥ (الأصل ص ١١٨) (والترجمة ص ١٣٧) .

له ، ثم لا أزال أطالب به ، وذلك الذى أسدده لا أبرح مدينا به »[١٣] .

ورسالة أبى العلاء مثال متطرف من مثل كثيرة تشبهه — لذلك التحلل الذى يحيل الفكر والعاطفة إلى عبارة موسيقية : لتلك التضحية بالمعنى فى سبيل الجرس مما كان ذا أثر عميق فى آداب الشعوب الإسلامية . وقد بدأ ذلك الاتجاه فى القرن الثامن ، ولم يبرح حتى فاز بنصر مؤزر غير منازع إبان القرن الحادى عشر ومابعده. وكان السبك الأدبى للأفكار والسبك البيانى للأسلوب[١٣أ] — سمتين شائعتين ليس من مؤلف عربى أو فارسى بعد عام ١٠٠٠ إلا وقد أخذ منهما بطرف إلى حد ما — وأقيم بين طريقة العرض ومادة الموضوع نوع من التفاعل . فكان تفوق الكاتب الفحل الضليع فى الشعر والنثر ، يترامى إلى أن يبث فى أية فكرة عن الكمال الإنسانى بعض عناصر «الأديب» المتعدد الجوانب ، المطلع الفكه الطلى الحديث .

إن فى الإسلام عنصرا من التعقل المتزن يعمل على تطبيق مبادئه تطبيقا فيه رفق ورحمة . وقد بعث النبى (صلعم) لا ليزيد الحياة عسرا بل لييسرها . فالدين أو الحضارة إنما يقصد بهما أن يمدا الناس بالمعلومات التى عساها أن تمهد سبيل انتقال المؤمنين الوعر من هذه الدنيا إلى الآخرة . فالمنفعة إذن هى المعيار الذى ينبغى أن يسترشد به فى اختيار المعرفة . وليس من الضرورى

---

(١٣) انظر كتاب Augustine, Select Letters نشره وترجمه ج . ه . باكستر (مكتبة ليب الكلاسيكية) (لندن ونيويورك ١٩٣٠) رقم ٤٤ ص ٣٤١ — ٣٤٣ ؛ وقد كتبت الرسالة رقم ١٩٢ من المجموعة الكاملة عام ٤١٨ . وفى نهاية الرسالة ٢٠٨ (من الرسائل التى نشرها وترجمها ر . ج . ديفرارى باب ٣ ص ١٩٢ — ١٩٣) يعبر باسيل (المتوفى ٣٧٩) عن نفسه بنفس هذه النغمة عينها ولكن فى بساطة أعظم كثيرا « لا شك أن من العدل على البادئين بالود أن يسدد لهم على نفس الشاكلة » . وقد اتفق أن الفكرة التى يبسطها باسيل وأوغسطين كثيرا ما يستعملها الشعر العربى .

(١٣أ) السبك الأدبى Literalization هو سبك الأفكار فى قوالب أدبية .

(١٣) السبك البيانى Rhetorization هو صوغ الأسلوب فى صور بيانية .

أن يكون ما هو نافع عمليا . والمنفعة فى العالم الآخر أو فى سبيله تعلو على المنفعة فى هذا العالم . والإسلام دين إنسانى ممتاز من ناحية أخذه الإنسان على علاته ، لكنه لا يجعل الإنسان محل اعتباره الأول من حيث كونه لا يهتم بأجزل ما يمكن كشفه وتعهده من إمكانيات الإنسان ، وفى كونه لم يفكر أبدا فى أن يجعل تكوين الناس أهم مبدأ من مبادئ الحضارة وأنبل واجباتها . فالإنسان أحوج إلى أن يوجه ويرشد إلى طريق النجاة منه إلى أن يعلم كيف يجعل تعهده لذاته فى أثناء تعهده لهذا العالم ، — أجدر الأعمال بالجزاء السرمدى . وليس من الضرورى أن تكون النزعة الإنسانية إلحادية . إذ أن الإنسان قد يطلب منه من أجل ربه واعترافا بآلائه ، أن يستغل إمكانياته الفطرية إلى أقصى حد . ولكن على حين أن كبار علماء الإسلام سمحوا لأنفسهم بأن يسوقهم محض التطلع الفكرى إلى أعظم ما بلغوا فى التحصيل من جلائل الأعمال ، وعلى حين أن اهتمام الأفراد الفرادى بالعالم الخفى حولنا وبأشخاصنا ، كان يوحى إلى المفكرين ببذل أعظم الجهود ، فإن الإجماع لم يتجاوز البتة حد تبرير النشاط العلمى ، بمجرد الإشارة إلى منفعته .

وعندما يوازن الخفاجى بين المزايا النسبية لكل من الشعر والنثر ، يدلى فيما يدلى به من حجج تناصر إيثاره النثر « إن الحاجة إلى صناعة الكتابة ماسة ، والانتفاع بها فى الأغراض ظاهر ؛ والشعر فضل يستغنى عنه ولا تقود ضرورة إليه ، وإن منزلة الشاعر إذا زادت وتسامت لم ينل بها قدرا عاليا ولا ذكرا جميلا والكاتب ينال بالكتابة الوزارة فما دونها من رتب الرياسة وصناعة تبلغ بها الدرجة الرفيعة أشرف من صناعة لا توصل صاحبها إلى ذلك »(١٤) .

ويذكر ابن خلدون أعلى « الفنون » أو الحرف درجة مبينا أنها تلك التى لا غنى للجماعة عنها — فيقول : « اعلم أن الصنائع فى النوع الإنسانى كثيرة

---

(١٤) سر الفصاحة ص٢٧٢ . ولايفوتنا أن نذكر أن تاكيتوس فى De Oratore ف ٩ يحتج بما يشبه ذلك فى تفضيل الخطابة على الشعر .

لكثرة الأعمال المتداولة فى العمران فهى بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد، إلا أن منها ما هو ضرورى فى العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر ونترك ما سواها . فأما الضرورى فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة . وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب » . . . « وكل هذه الصنائع الثلاثة داع إلى مخالطة الملوك الأعاظم فى خلواتهم ومجالس أنسهم فلها بذلك شرف ليس لغيرها وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة فى الغالب »[١٥] .

ويردد ابن خلدون فى فقرة أخرى تقسيم الكلاميين للعلم إلى علوم مشكورة وعلوم مذمومة . ومع أن العامل الهام فى دراساته هو نفسه كان فيما هو واضح الرغبة فى المعرفة من أجل المعرفة ، فإنه يعلن فى بيانه النظرى عن ذلك الموضوع أن الأمور التى لا تنفعنا « دينيا » ، أى من أجل خلاصنا فى الآخرة ، ولا دنيويا من أجل عيشنا فى هذا العالم ، لا تعنينا فى شيء . ومن « حسن إسلام المرء ، تسليمه لله » وأن يدع ما لا يعنيه[١٦] .

(١٥) المقدمة جـ ٢ ص ٣١٦ — ٣١٧ ، (الترجمة جـ ٢ ص ٣٦٧ — ٣٦٨) (ووجدها المترجم فى ص ٢٥٤ من طبعة القاهرة بعنوان فصل فى الإشارة إلى أمهات الصنائع) . وكذلك تنال علوم الإحصاء والجغرافيا وعلم الاقتصاد شيئا من الشرف لاحتياج الملوك إليها (ابن حوقل المذكور ص ٣) . وإنك لتجد الشرف الذى يناله الشعراء من الأمراء ، أعنى ما يسمونه باسم الدفاع بإزجاء الشكر ، لا يزال يبدو فى المبررات التى كانوا يبررون بها الشعر فى القرن السادس عشر . انظر مثلا ب . وايلى فى Tendencies in Renais Liter. Theory (كمبردج ١٩٢٢) ص ١٦ — ١٧ .

(١٦) المرجع السابق جـ ٣ ص ١٣٦ (الترجمة جـ ٣ ص ١٨٦) . والغزالى فى الأحياء ك ١ ف ٢ ، يردد نفس الإحساس . انظر د . ب ما كدونالد (Rel. Attitude) ص ١١٩ — ١٢٠ . وانظر كذلك كتابه (Aspects of Islam) (نيويورك ١٩١١) ص ٣٠٨ — ٣٠٩ وملاحظة طه حسين فى La Phil! Sociale d'Ibn Khaldoun (باريس ١٩١٨) ص ٢٠٧ ، من أن هدف التربية عند ابن خلدون ليس المواطن Citizen القادر على تكوين أحسن الحكومات ، بل الرجل الذى يفهم شئون الحياة .

وإن انتفاء كل تصور للطبيعة البشرية يتسم بالسمة الإنسانية ، والخضوع الضار للمنفعة باتخاذها معيارا أساسيا للقيم ، لهما الأمران اللذان أفضيا فى الغالب إلى عدم تأثير التراث الإغريقى فى المسلمين نسبيا . لقد أخذ المسلمون هذا التراث الإغريقى مجردا من فكرة الإنسان التى توحد أجزاءه ، فكانت تفاصيل ذلك التراث شاحذة لأذهانهم ولكنها مع ذلك ظلت متفرقة ومتعبة لهم . ثم إن نمو الثقافة الإسلامية فى الشطر الأخير من العصور الوسطى يمكن أن يوصف إلى حد ما بأنه جهد حشدى يرمى إلى استئصال كل أثر أجنبى(١٧) . وعند ما ينصح شباب الإسلام اليوم بأن لا يقلدوا الغرب إلا فى ما يعود بالمنفعة المادية(١٨) ، فإنا نخشى كثيراً من أن هذا المبدأ الانتقائى الشديد الضيق والتحرج ، سيفضى مرة أخرى إلى إيقاف نمو ما يكمن فى العالم الإسلامى من إنتاج وإمكانيات . وقد بلغ من قوة افتتان المسلمين بمبدأ « المنفعة والنافع » أن عشيت له عيونهم فى العصر الوسيط فلم يدركوا أن المنحة الحقيقية التى خلفها لنا الأقدمون لم تكن العلم الإغريقى ، بل الروح التى طوعت قيام ذلك العلم ؛ وفى هذا العصر ، يقوى ضغط الأحداث السياسية من إقبال الناس على العملى البحت من الأمور ، ويجعل الشرقى العجول ينسى أن قوة الغرب لا تفيض من براعته الفنية ، بل من الروح التى أنتجت تلك البراعة .

---

(١٧) انظر فى هذ الموضوع مقالة المؤلف المعنونة "Attempts S. interpretation in contemp. Islam" التى صدرت فى "Proc of 6th and 10th conf — Se, Phil, Rel" (نيويورك ١٩٤٦) ص ٧٨٥ — ٨٢٠ ، (نيويورك ١٩٥٠) ص ١٣٥ — ١٨٤ . انظر ملاحظات ف . روزنتال على اتجاه مترجمى القرن التاسع ، الذى كان يعوزه بشكل واضح كل عنصر للمتعة الجمالية والسرور غير الأنانى القائم على مجرد امتلاك ما كان يحتازه الأقدمون . وكل ما كانوا يجدون فى طلبه ... لم يكن إلا المعرفة القابلة للتحقيق من الناحيتين العملية واللاهوتية التي خلفها الأقدمون (Isl. Culture) العدد ١٤ ، (١٩٤٠) ص ٣٩٢ .

(١٨) محمد كرد على فى الإسلام والحضارة العربية (القاهرة ١٩٣٤ — ١٩٣٦) . ج ٢ ص ٥٣٨ — ٥٣٩ .

وهذه النزعات الرئيسية وأعنى بها : «ا» إهمال الشخصية فى أثناء النظر إلى الخبرة الإنسانية وتصميم الخطة لها ، «ب» السبك الأدبى لمفهومها وعرض إنتاجها ، «حـ» المنفعة بوصف كونها المعيار الأساسى للانتقاء وتقدير القيم ، — هذه النزعات هى بدورها السبب المباشر المسئول عن اتجاهات ثلاثة أخرى أوتيت تأثيراً أدنى من تلك بقليل ، وإن تخللت هى الأخرى جميع الفكرات الإسلامية عن الإنسان .

فقد كانت النتيجة الطبيعية لإهمال الشخصية أن قل الاهتمام بالإصلاح وقصر على الاهتمام بإصلاح المرء ذاته . فكان على كل امرئ أن يغير ذاته لتطابق القالب النموذجى ، حتى يتجاوب والمثل الأعلى ويصبح جديرا به . فالمستنير مترفق خير ؛ وربما رغب فى أن يفتح لأكبر عدد ممكن من الناس ، خير الطرق المؤدية إلى الله ، فأما الأحوال الاجتماعية فى ذاتها ، وأما مصير الجماهير الفقيرة فى ذاتها كذلك ، فأمور ليست تعنيه فى شىء . فما لم يظهر المصلح الاجتماعى فى ثوب نبى أو مبتدع زنديق ، فليس له من مكان فى مجموعة النماذج التى لديهم ؛ كما أن الموهوبين من أصحاب العقول الحصيفة من مواطنيه لن يحفلوا بما يدعو إليه ولن يشتد شعورهم بلذعة الشرور التى أثارت المبتدع الاجتماعى السياسى .

وأما السبك الأدبى فإنه يستدعى — بل يكاد يتضمن — اختيار ماهو ممتاز . واختيار الأديب يكشف عن مجال عقله وكنهه . وقد لقيت الملخصات والمختارات الشعرية إقبالا من الناس منذ القرن التاسع الميلادى إلى يومنا هذا . قال ابن عباس : «العلم أكثر من أن يحصى فخذوا من كل أحسنه»[١٩] . فالحكم والنوادر والمادة التهذيبية تجمع من كل حدب وصوب . ومن ثم فالمصادر اليونانية والفارسية والمسيحية واليهودية تنتهب انتهاباً . والفكرات والأخيلة وآداب السلوك وأى شىء . . . وكل شىء . . . ، مقبولة كلها ما أعارت نفسها للعرض فى ثوب إسلامى ، وربما كان الثوب فى غاية الشفوف والإبانة عما تحته .

---

(١٩) الوشاء فى كتاب الموشى ، نشره ر . إ . برونو (ليدن ١٨٨٦) ص ٤ .

ويتحول الأديب كما يتحول بتأثيره العالم — فيغدوان جامعين منهومين لشتى المعلومات . وكلاهما يتولى بنفسه (أو ينقل عن غيره) تنظيم أبواب هذه المادة المجموعة من كل مكان . ولم يكن ثمة شيء يحد من سعة أفق الذوق المثقف وشموله إلا التحيز الديني ومعه النعرة القومية إلى حد قليل .

وأما المنفعة فلابد أن يكون لها سند من النجاح يبررها ويزكيها . ويؤخذ النجاح على أن معناه سعادة الناجح . والقرآن يرغب فى هناءة المؤمن . ثم إن المبادئ الأخلاقية الشعبية تعتنق نفس الرأى والفكرة . وقد حدث فيما غبر ، أن الفلسفة الأرسطوية اتجهت فى نفس الاتجاه بإعلانها أن السعادة هى الغاية القصوى للجهد الإنسانى . والسعادة فى أعلى مستوياتها تتفرع من الاقتراب الصوفى من الله ؛ فالمؤمن العادى يبلغها بواسطة ضرب معين من القصد والاعتدال . وقد امتص كثير من النظريات الأخلاقية الإسلامية فكرة أرسطو عن الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين — أى توازن فى الخلق والعلاقات الإنسانية . وتفيض الفلسفة والأدب بالإرشادات والوصايا التى تبين كيف يبلغ المرء تلك السعادة التى هى هدف لجهود الإنسان قلما تطرق إليه شك . والتوازن فى صورته المألوفة يرد إلى عدد من الصفات التى يتألف منها . حتى إذا اجتمعت تلك المقومات تعقبت آثارها على عصور التاريخ فى أرجاء العالم كافة سواء فى ذلك المتحضر منه وغير المتحضر .

ولم يقتد الإسلام بالغرب قط حين اعتبر الغاية من الخلق طلب السعادة وهو اتجاه ديناميكى متحرك ، بدل أن يجعله المثل الأعلى للسعادة وهو شيء استاتيكى ساكن . والواقع أن كون الإسلام الوسيلة الكاملة للسعادة لا يزال من أقوى ما يحتج به المدافعون عنه فى العصر الحديث . وقد أكد متحدثون بعدت بينهم الشقة ، كجمال الدين الأفغانى (المتوفى ١٨٩٧)[٢٠] ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨)[٢١] مقدرة الإسلام الفذة على تهيئة السعادة . غير أن

---

(٢٠) انظر س . س . آدمز (Islam & Modernism in Egypt) (لندن ١٩٣٣) ص ١٥ — ١٦ .

(٢١) حياة محمد (الطبعة الثانية) (القاهرة ١٩٣٥) ص ٥٠١ — ٥٢٨ .

شعورهم القوى بأن هذه السعادة إنما تعتمد فى جل أمرها على اتصال المرء بإخوانه اتصالا مرضيا يناقض شيئا ما تلك الهناءة اللا اجتماعية التى تشخص إليها النخبة الممتازة فيما تنزع إليه من عزلة تقوم على الأنانية .

٢

وثمة مجموعة أخرى من الاتجاهات الأساسية يمكن إظهار أنها دخلت فى صور الإنسان المثالى ، وإن يكن ذلك على مستوى أقل أهمية شيئاً ما .

وأعظم هذه الاتجاهات نفوذاً هو لا شك ذلك التقدير العظيم والتوقير العميق للمعرفة من حيث هى . وربما ضيقت المنفعة وقيود الزمان المتغيرة مجال المعرفة التى تم التمكن منها فعلا ، ولكن المعرفة — بغض النظر عن واقع محتوياتها ، — آية لا غنى عنها فى الدلالة على الإنسانية الحقة ، كما أن الجهالة من أشد العيوب المشوهة لها .

قال رسول الله (صلعم) : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة »[٢٢] [وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا العلم فإن تعلمه لله حسنة ودراسته تسبيح والبحث عنه جهاد وطلبه عبادة وتعليمه صدقة وبذله لأهله قربة ، لأنه معالم الحلال والحرام وبيان سبيل الجنة والمؤنس فى الوحشة والمحدث فى الخلوة والجليس فى الوحدة والصاحب فى الغربة والدليل على السراء والمعين على الضراء والزين عند الأخلاء والسلاح على الأعداء . وبالعلم يبلغ العبد منازل الأخيار من الدرجات العلا ومجالسة الملوك فى الدنيا ومرافقة الأبرار فى الآخرة »[٢٣] .

---

(٢٢) الزرنوجى (الذى عاش ١٢٠٣) « فى تعليم المتعلم » (القاهرة غير مؤرخة) ص ٣ ترجمة ت . م . آبيل والمؤلف .

(٢٣) اقتبسه سيد أمير على فى The Spir. of Islam (الطبعة المنقحة لندن ١٩٢٢) ص ٣٦٠ — ٣٦١ . وبهذه المناسبة ، نذكر أن هذه الفقرة تكشف على أكمل وجه طلب المنفعة والسعادة . انظر أيضا المستطرف جـ ١ ص ٥٢ (وطبعة القاهرة ص ٢٤ — المترجم) .

وللعلم تأثير هام « فى سائر الصفات (صفات الخلق الإنسانى) مثل الجود والبخل والجبن والشجاعة والتكبر والتواضع والعفة والفجور فإن الكبر والبخل والجبن والفجور حرام ولا يمكن التحرز عنها إلا بعلمها وعلم مايضادها فيفترض على كل منا علمها[٢٤] »

ولما كانت الأعمال بالنيات فإن الروح التى يكتسب بها العلم كبيرة القدر :

من طلب العلم للمعاد فاز بفضل من الرشاد
فيا لخسران طالبيه لنيل فضل من العباد[٢٥]

ولن يستطاع بلوغ الكفاية فى العلم حتى تقدر المعرفة حق قدرها، وحتى تمتلئ القلوب بعميق الاحترام للعلماء، وبخاصة معلمك . وهم ينقلون عن على قوله : « أنا عبد من علمنى حرفا . إن شاء باع وإن شاء أعتق ولو شاء استرق » ثم أنشأ هذه الأبيات :

رأيت أحق الحق حق المعلم وأوجبه حفظا على كل مسلم
لقد حق أن يهدى إليه كرامة لتعليم حرف واحد ألف درهم[٢٦]

والله يقول فى أول وحى أنزله على نبيه أنه هو : « الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم »[٢٧] . وقد قال الزمخشرى (المتوفى ١١٤٤) فى شرح هذه الآية « فدل على كمال كرمه بأنه علم عباده ما لم يعلموا ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم ونبه على فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة التى لا يحيط بها إلا هو . وما دونت العلوم ولا قيدت الحكم ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة ولولا هى لما استقامت أمور الدين والدنيا »[٢٨] .

---

(٢٤) الزرنوجى ص ٤ .

(٢٥) أبو حنيفة (؟) نقله الزرنوجى ص ٥ .

(٢٦) الزرنوجى ص ٩ .

(٢٧) سورة الفلق الآية : ٤ — ٥ .

(٢٨) أمير على بالمرجع المذكور ص ٣٦١ ، والبيضاوى جـ ٢ ص ٤١٠ يمكن مقارنته أيضا بهذا .

ويوضح الغزالى أن العلم الحق هو معرفة المرء نفسه ومعرفته ربه . ولا سبيل إلى بلوغ مثل هذا العلم إلا بالتواضع . فمن قادهم علمهم إلى الكبرياء فهم مهان مشتغلون بالحرف لا بالعلم ؛ وهم يقتصرون على معالجة فقه اللغة أو الرياضة أو الشعر ويباهون بجمع أكداس المعلومات(٢٩) . وربما دبت المنافسة المريرة بين أمثال أولئك المهان وامتحن علمهم امتحانا غليظا .

ووفد أبو العلاء صاعد البغدادى (المتوفى ١٠٢٦) على بلاط المنصور ابن أبى عامر (المتوفى ١٠٠٢) بالأندلس ، ولكن غطرسته وادعاءه العلم العريض أثارت عليه خصومة العلماء هناك . فقال لهم المنصور ذات يوم : « هذا الرجل الوافد علينا يزعم أنه متقدم فى هذه العلوم ، وأحب أن يمتحن . فبادره العاصمى بالسؤال عن مسألة من كتاب سيبويه فلم يحضره جوابها ، واعتذر بأن النحو ليس جل بضاعته » . على أنه ما لبث أن تغير لونه وغضب عندما سئل فى مسائل تافهة من الصرف . ثم قال : « وبضاعتى أنا حفظ الأشعار ورواية الأخبار وفك المعمى وعلم الموسيقى . فناظره ابن العريف فظهر عليه صاعد وجعل لايجرى فى المجلس كلمة إلا أنشد عليها شعراً شاهداً وأتى بحكاية تناسبها ، حتى دهش الحاضرون وأعجب المنصور فقربه وقدمه »(٣٠) .

والمسائل النظرية فوق الممارسات العملية ولكن ينبغى أن لا تنفصل عنها « العلم للعامل كالمطمر للبانى ، والعمل للعالم كالرشاء للساقى . ومن لا مطمر له لم يستو بناؤه . ومن لا رشاء له لم يرتو ظماؤه . فمن أراد أن يكون الكامل فليكن العالم العامل »(٣١) .

---

(٢٩) انظر كارادى‌فو : « الغزالى » ص ١٦٠ — ١٦١ . *

(٣٠) الإرشاد ج ٤ ص ١٠٤ ، انظر نفس الموقف المماثل لهذا عند لوسيان فى de Merc. Conductis ص ١١ — ١٢ ، (وقد عثر المترجم على القصة بالمجلد العاشر من طبعة فريد رفاعى ص ١٤٨) .

(٣١) الزمخشرى فى أطواق الذهب نشره وترجمه باربييه دى مينار (بارنس ١٨٧٦) المقالة ٧٧ ص ١٧٢ .

وقد قصر الإغريق عن هذه الغاية . « ألا ترى أن اليونانيين الذين نظروا فى العلل ثم لم يكونوا تجاراً ولا صناعا بأكفهم . فنظروا حين نظروا بأنفس مجتمعة وقوة وافرة وأذهان فارغة »[٣٢] . وبذلك « ينبغى ألا يفرق بين العلم والعمل »[٣٣] . فليس أحدهما خيراً من الآخر . وليس أى منهما مستحقا للجزاء دون الآخر .

والغرض الأقصى من العلم هو العلم بالله . فمع أن العقل يستطيع أن يثبت وجوده ويقيم صرح كيانه[٣٤]، فليس العلم الفكرى الاستدلالى ، بل العلم اللقانى Intuitive ، أعنى المعرفة ، هو الذى يفضى بالمؤمن إلى إدراك حقيقة الله وأعمق أسرار العقيدة . فالعقل والقلب[٣٥] (أى العلم والمعرفة عند مفكرى العرب) تبدو كأنها مشتبكة فى نضال على الإدراك مع رجحان كفة القلب والمعرفة . وقد جعل الغزالى يحط من الناحية الدينية من قدر الامتياز Finesse والدقة المنطقية والفقهية ، حتى تم له اعتراف المحافل الرسمية بتفوق إمكانيات المعرفة ، ذلك التفوق الذى أقنعت به الصوفية من قِبَل جمهرة المتدينين من غير محترفى التعبد .

والمعرفة تتسامى على الحدود المفروضة على العلم العقلى . فالمعرفة وحدها هى التى تستطيع أن تنفذ إلى صميم قلب الدنيا بواسطة الخبرة والمشاهدة المباشرة . والمعرفة وحدها هى التى تفتح الباب أمام فهم المرء للنفس ولفضل الله . ويقسم المحاسبى العلم أصنافاً ثلاثة : « فأولها ، العلم بما هو حلال وما هو حرام ، وهو العلم بما يتصل بهذه الدنيا ، وهو علم الظاهر ؛ وثانيها العلم بما يختص بالدار

---

(٣٢) الجاحظ فى Opiscula ص ٤٣ — ٤٤ ؛ وفى ترجمة ووكر فى JRAS ١٩١٥ ص ٦٨٢ — ٦٨٣ .

(٣٣) الهجويرى ص ١١ .

(٣٤) سطر أبو بكر بن الطفيل الأندلسى (المتوفى ١١٨٥) كتابه حى بن يقظان لتبيان هذه الشعيرة .

(٣٥) اطلب فى شأن مجال كل منها كتاب ف . ج . أوبرمان Der philosophische und religiose subjektivismus Ghazalis (فينا وليبزج ١٩٢١) ص ٣١ — ٤١ .

الآخرة وهو علم الباطن ؛ وثالثها العلم بالله وقوانينه المختصة بمخلوقاته فى الدارين، وهذا بحر لا يسبر غوره ، ولا يبلغه إلا أشد المؤمنين علماً »[٣٦] .

وعلماء الفلسفة فى العصور الوسطى يقسمون العلم إلى « قديم وحادث (سرمدى ومخلوق) على حسب كونه مضافاً إلى الله أو إلى بعض المخلوقات » . وليس ثمة أى مشابهة بين هذين النوعين من العلم . فالعلم الحادث يشمل « اللقانى (الزكانى) ، والضرورى أى الذى يستند إلى الأدلة الحسية والثبوت الإجماعى ، ثم القياسى »[٣٧] . وهذا التحليل لما فينا من ملكات الإدراك يسلم بعدم كفاية العقل المجرد وطرقه فى التفكير .

وكم حاول المهتمون من الصوفية بالمسائل النظرية أن يصفوا ما لا يمكن وصفه من خبرة المعرفة . وعندما يناقش القشيرى ذلك الموضوع لا يترك مجالا لأدنى شك فى أن المعرفة أصبحت تشتمل على معيار للسلوك وتطهير القلب ، هما فى نفس الوقت وسيلة لبلوغ حالة « العارف » ، كما يعود الفضل فيهما إلى نفاذ البصيرة الذى تخولنا إياه تلك الحالة[٣٨] . وفى نفس هذه النغمة يطلق الهجويرى « اسم المعرفة على كل علم يتصل بالمناسك الدينية والشعور الدينى »[٣٩] .

ومن قبل ذلك كان الطبيب النصرانى والصوفى السورى سيمون الطيبوثى S. of Taibutheh (المتوفى حوالى ٦٨٠) يفسر تلك المسائل بقوله : « إن

---

(٣٦) م . سميث فى Early. Mys. of Baghdad ص ٥٧ فى تلخيص لها لكتاب المحاسبي المسمى « العلم » عن نسخة مخطوطة بميلانو .

(٣٧) د . ب . ماكدونالد E.I. دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ ص ٤٧ . (الزكانة أو اللقانة Intution ملكة شعورية يوجهها وجدان لا دخل للعقل فيه ، أو هى غريزة تتسم بالإدراك التوى المباشر — المترجم) .

(٣٨) انظر الاقتباسات التى أوردها هارتمان فى كتابه « القشيرى » ص ٥٧ — ٥٨

(٣٩) الهجويرى ص ٣٨٢ . وعن « أصل المعرفة » انظر كتاب Le Manicheisme تأليف هـ . س . بويش (باريس ١٩٤٩) ص ٧٠ — ٧٢ (والهوامش) .

جزءا من العلم يفهم لا بالكلمات ولكن بواسطة الصمت الجوانى للعقل . . . وهو يرفع نفسه نحو ذلك الشعاع الرفيع المنبعث عن الذات الإلهية المستترة . . . وهو يصبح علما يعلو كل علم ، ذلك أنه بلغ العلم الإلهى الصادر عن الذات الإلهية المستترة ، والذى يعلو كل فهم »[٤٠] . وكأنى بذى النون يفصل هذا الرأى حين يعرف المعرفة بقوله : « إن المعرفة إنما هى فى الحقيقة رسالة العناية الربانية من النور الروحانى إلى سويداء قلوبنا »[٤١] . والإشراق يفرد من يتلقاه ويحيله وحيدا . « فمن انتسب إلى الله وانتسب الله إليه انقطعت صلته بكل شىء فى هذه الدنيا »[٤٢] .

وأسمى درجات المعرفة من شأنها أن تزيد التوتر اللااجتماعى الذى يلحظ فى الفكرة العامة عن طبيعة الإنسان وواجب الإنسان فى الحياة — وبذلك تقوى ذلك التوتر . على أنك واجد فى مقابل ذلك أن تركيز الاهتمام على الخلاص الفردى وعلى إدراك الكيان الفردى بواسطة الانغمار فى « النفس العامة » ، هو أقوى ما يزكى نظرية للعلم تبلغ ذروتها فى نبذ العمليات العقلية وإحلال فرط «الطرب» بالرؤيا محلها . فقد يبلغ الأمر بالمتحمس وقد اجترفته سعادته بفقدانه شعوره فى الله أن يعمل الفأس فى بناء الإدراك الإنسانى بأكمله ، مصرحا بأن : « المعرفة الحقة هى عدم المقدرة على بلوغ المعرفة »[٤٣]. وإن لمحة واحدة إلى الذى لا يوصف لتمحو حكمة الحكيم . وإن مثل هذا التشديد الذى يؤكد ما يرد على العقل من القيود المحددة — تلك القيود التى لن يهون من شأنها تعريفها بدقة على طريقة الفيلسوف (كانت) فى نقد العقل المجرد — ليحمل نصيبه من مسئولية ما ألم فى النهاية بالروح الفلسفى الإسلامى من جمود .

---

(٤٠) اقتبسته م . سميث فى Early Mystic ص ١٠١ هامش ٢ عن ا . منجانا Early Christian Mystics ص ١١ .

(٤١) الهجويرى ص ٢٧٥ .

(٤٢) الهجويرى ص ٢٧٤ .

(٤٣) الشبلى ، نقله عنه الهجويرى ص ٢٧٦ .

وكل مؤمن مجاهد فى سبيل العقيدة . وكل مسلم معرض للخدمة العسكرية . وكثيراً ما استعمل الإجبار لملء الصفوف . وكم من جيش كان يحتوى على كتيبة من المتطوعين الذين كانوا يتقدمون للخدمة مدفوعين ببواعث دينية . فإذا طرأ خطر محدق أو نشأت موجة مفاجئة من الحماسة نفر لها العدد الجم من المتطوعة . وعندما كان البيزنطيون يهاجمون مناطق الثغور ، كان معظم من يجتمع حول الراية من كتائب المتطوعة من السكان المحليين . وكان هؤلاء الحرس المحليون يعززون إذا اقتضت الحال بمسلمين من مناطق أخرى نائية ، ينضمون إلى الجيش فى ثلل صغيرة ، مخلفين على امتداد خط سيرهم إلى الجبهة حبلا مديدا من التعصب الدينى . وكان الخليفة القائد الأعلى ؛ على حين كان العامل أو الوالى المحلى أو أى شخص يعينه البلاط هو القائد الفعلى .

وكان المجتمع الإسلامى مجتمعاً حربيا ، والشجاعة صفة لا غنى عنها للأشراف . وقد أجمعت التقاليد العربية والفارسية على إبراز الشجاعة والمقدرة العسكرية بوصفهما خلتين جوهريتين فى الرجل الصالح . وكان شطر كبير من حياة كل مسلم قوى البدن يقضى فى حمل السلاح وبخاصة فى الأيام الأولى لدولة الإسلام قبل أن تولى المرتزقة المحترفون معظم شؤون الحرب . وكان تاج الاستشهاد خير جزاء على التضحية العليا التى يبذلها المجاهد فى سبيل الله .

ومع ذلك فإن الحضارة الإسلامية حضارة مدنية . فإن أضربا مدنية من صور التطور الإنسانى كالعالم والولى والأديب قد اجتذبت إليها معظم طاقة الإسلام الخلاقة . والمدنى يعلو على الجندى فى ترتيب الطبقات الاجتماعى . والمفروض أن للوزير وهو موظف مدنى حق الأسبقية على القائد . يدلك على ذلك أن ما عقد من الأبحاث على نظرية الحكم يبحث منصب الوزارة قبل إمارة الحرب . وكثيرا ما تولى الجند « بوصفهم طائفة » حكم الدولة الإسلامية ، ولكن هذه السيادة الواقعية de - facto (أى ... غير الشرعية) لم تغير بأى حال « الإجماع » المنعقد على أن رئاسة الدولة وظيفة مدنية . وكان المسلمون فى القرن السابع كأنما يعيشون فى الواقع فى معسكر مسلح . ولكن رويدا رويدا

ما تحول قائدهم الخليفة حتى صار الرئيس الإدارى الأعلى . وما وافت (٨٠٠م) حتى كان التحول على أتمه . ومهما يكثر الخليفة من تولى الإمرة على جنده بشخصه ، ومهما يكثر الشعراء من التغنى بشجاعته ، فإنه لم يكن إلا موظفا مدنيا أولا ، وجنديا حين تلم الملمات . وصور الإنسانية المثالية التى هى من خواص الحضارة الإسلامية إنما تتمثل شخصية غير عسكرية ، وإن واصل القوم استحسان الفضائل العسكرية . ☆

والمسلم ذو وعى عميق بتقلب كل ما هو إنسانى من الأشياء . وهو يصبر لتقلبات القدر القاسية ويستسلم للمفاجآت الرهيبة التى يولع القدر بإنزالها به . وهو يتغلب على ما يحف وجوده من زعزعة وعدم قرار بتحقيره ما لظروفه الظاهرية من أهمية ؛ وهو يواجه عدم الطمأنينة وما تجلبه من الحسرة إلى نظرته إلى الدنيا بتقبله ما تنطوى عليه حقارة هذه الدار الفانية من عبرة وحكمة . وقد ألف ما يقع من التقلبات الفجائية فى دولاب الحظ كما أنه مزود بالجهاز الفلسفى اللازم للسيطرة على كل نزوة من نزوات الحياة .

ومع ذلك كله فالمسلم يكره التغيير . فالحياة المثالية والمجتمع المثالى عنده يتسمان بالثبات والقرار . وبينما الغرب يتوقع أن يكون التغيير إلى ما هو أحسن ، ترى المسلم يجزم أن أمره لن يكون إلا إلى ما هو أسوأ . وخير عهود الإسلام فى رأى المسلم هو عهده الأول . وهو الآن يزداد فسادا مع كل جيل جديد . وليس من شىء يستطيع الإنسان أن يعمله ليبطل ذلك التدهور المكتوب له الاستمرار منذ الأزل حتى يظهر المهدى قبل أن يلقى هذا العالم خاتمته بزمن يسير جدا . ألم يبدأ الإنسان حياته فى الجنة ؟ فإلى أى حال دفعه التغير ؟ وعلى حين أن الإنسان لا يستطيع أن يوقف الفساد فإنه قد يقلل من جارف سرعته . فإذا هو استمسك بسنة السلف الصالح وإذا هو أحيا تقاليد الأقدمين وعاش ثانية على نهجها ، وإذا هو جانب البدع ، تيسر له الإبقاء ولو لحظة جديدة أخرى على مستوى من سبقوه من ذوى الفضل والإحسان .

وإن تدهور الجماعات وسقوط الإمبراطوريات ليستدر منه التأوهات والأمثال السائرة . وإذ قضت الأقدار أن يكون عيش الإنسان عبثا غير ذى طائل ،

فإنه يصبح فى حالة يأس منكر ويستمسك بكل ما هو ثابت مخبور . ومثل هذا الجو من شأنه أن يثبط همة كل مصلح . ذلك أن المجتمع ليس مستعدا لاستحسان أى تغيير ما لم يرتجع أحوال الأيام الأولى : خير الأحوال وأدناها إلى البساطة والفطرة ، يوم كان الاتصال بالله أقرب وأصدق . وإنهم ليزينون لأنفسهم الركود ، ولكن ما يعقبه من عقم يحزنهم بوصفه شاهدا جديدا على المتزايد من ضعف الإنسان .

والثائر مذموم . إذ أثبتت التجارب أن انتصاره لن ينطوى إلا على تغيير الهيئة الحاكمة ، ولما كان الإسلام قد ألمت به ملمات عصيبة لا عداد لها ، فإنه أصبح يقدر النظام . والتقاليد المقررة مقيدة للناس فى السياسة والدين وفى الشعر والفكر أيضا . وقلّ من المجتمعات ما مر به ما جرى للإسلام من مثل هذا العدد الجم من التغيرات ، وقل منها ما صهرته وصاغته تطورات سريعة رهيبة كالتى اكتوى بها الإسلام . ولكن لم يحدث قط أن واجه التحيز للقديم بشجاعة عدد يتجاوز الحفنة من النخبة الفكرية الممتازة العقول الذين قدروا أنفسهم حق قدرها ، فامتدحوا الجديد وفضلوه على القديم (٤٤) . وانقضت نحو ثلاثة قرون والمؤمنون بالتقدم يواصلون أثناءها حربهم الخاسرة . وفى حوالى ١١٠٠ صار مشهد الاضمحلال السياسى رهيبا مزعجا ، وغدا تصلب المذهب السنى المحافظ قاطعا جازما ، بحيث لم يعد فى طوق المتفائلين المتحمسين من أصحاب الثقافة أن يواصلوا جهودهم . ولم يحدث إلا فى قريب من نهاية الفترة نفسها أن تناول ابن خلدون موضوع التطور فى التاريخ متخذا منه مادة للبحث النظرى.

---

(٤٤) عندما يعدد المقدسى (فى كتابه المذكور ص١٢٧) أسباب انضمامه للأحناف ، يشدد تشديدا كبيرا على توقيرهم لأقدم المراجع الثقة . وهو ينقل الحديث الذائع الصيت الذى يقول فيه النبى صلوات الله عليه : (خيركم قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون) الخ . وهذا المقدسى نفسه (المرجع السابق ص٣١٠) يمدح سكان البالقان من أعمال خراسان ، بأنهم قوم أصحاء مستقيمون ، من الطينة الأولى . اطلب تاريخ هذا النزاع فى مضمار الأدب عند المؤلف JNES العدد ٣ (١٩٤٤) ص ٢٤٦ — ٢٥١ .

وهذا الميل صوب الماضى ، وهذا التلهف على الساكن الراكد ليس له فى لغة التحصيل والتقدم إلا معنى واحد هو « تحقير الأصالة والابتكار » . لقد بات الخلق والاستحداث أقل أهمية من الصوغ ؛ وباتت الألفاظ تعظم المعنى مرتبة . وكان الابتهاج بالشكل كوقاية للذات من كل بدعة مفسدة من أقوى العوامل التى ظاهرت السبك الأدبى للعاطفة والفكر ، ذلك السبك الذى قدر للإسلام أن يستكين له فى امتثال بديع .

٣

كانت الاتجاهات السائدة فى المجتمع الإسلامى تحبذ أن يكون العالم نموذجا معياريا للأخلاق والمناشط البشرية . ولقد يلوح أن رجل العلم كان يُظن فيه فى البداية الإحاطة بكل شىء تقريبا ، وأنه عدا ذلك أشبه الأشياء بالساحر . ونظرا إلى عدم وجود معايير معترف بها مسلّمة فيما يجوز تصديقه عقلا ، كان من العسير الفصل بين الإدراك المتولد عن العلم ومثيله الذى يجىء عن طريق الإلهام inspiration .

وعندما عُرضت على وهب بن منبه (المتوفى ٧٢٨) لوحة مملوءة بحروف غريبة ، قرأ الكتابة دون أن يتردد لحظة ، إذ عرف فيها نصاً يونانيا من أيام سليمان بن داود . وقد ابتدأ ذلك النص بهذه الصيغة ، «باسم الله الرحمن الرحيم» وكان مكونا من مجموعة من تحذيرات أخلاقية من النوع المألوف[٤٥] . على أنه عندما قرأ على الكرخى فى ٩٥٥ نقوش مدينة (اصطخر) المسمارية لسيده عضد الدولة البويهى (٩٤٩ — ٩٨٣)[٤٦] ، لم يعد مثل هذا الادعاء الصفيق ضروريا للمحافظة على شهرة العالم العلمية فى الأوساط المحترمة .

---

(٤٥) المسعودى مروج الذهب جـ ٥ ص ٣٦١ — ٣٦٢ وقد حدثت الواقعة فى ٧٠٦ .

(٤٦) جـ . ڤييت فى Repertoire chronologique d'epigraphie Arabe (القاهرة ١٩٣١) المجلد ٤ أرقام ١٤٧٥ — ١٤٧٦ .

وقد أنكر الجمحى (المتوفى ٨٤٥) صحة الشعر المنسوب إلى عاد وثمود ، والذى نقله ابن إسحاق (المتوفى ٧٦٧)[٤٧] . وبعد ذلك بقرنين من الزمان أظهر الخطيب البغدادى (المتوفى ١٠٧١) زيف كتاب يزعمون أن محمدا (صلعم) كتبه إلى يهود خيبر ، وأوضح أن أحد الشهود المذكورين فى ذلك الكتاب مات قبل سقوط خيبر ، فى حين أن شاهدا آخر لم يُسلم إلا بعد سقوطها[٤٨] . ولقد بلغ من قوة خلق بعض معاصرى وهب نفسه أن اعترفوا بجهلهم . ويلوح أن رواة الحديث أولا ثم علماء فقه اللغة فى أثرهم ، كانوا أول من وضع شروط البحث النزيه .

ثم إن السيوطى (المتوفى ١٥٠٥) إذ يستعرض تطور تلك النزعة الكريمة بعد أن نضجت واكتملت ، يذكر أسماء العلماء الأول الذين واجهوا بشجاعة أمل الجمهور فيهم باعترافهم بقلة ما لديهم من معلومات . ثم يتبع فصلا عقده فى ذكر « من سئل من علماء العربية عن شيء فقال لا أدرى » ، بفصل آخر سجل فيه أسماء « من سئل عن شيء فلم يعرفه فسأل من هو أعلم منه » ، ثم إنه يذكر كذلك عددا من الأعلام الثقات الذين جرأوا على الرجوع عن رأيهم بعد طول البحث[٤٩] . ويلوح أن هــــذه الأمور كانت من الإلف المقبول حوالى ٨٠٠ م . وما لبث المبرّد (المتوفى ٨٩٨) بعد ذلك بأمد وجيز أن صاغ

---

(٤٧) طبقات الشعراء نشره ج . هل (ليدن ١٩٠٦) ص ٤ .

(٤٨) الإرشاد ج ١ ص ٢٤٧ — ٢٤٨ .

(٤٩) المزهر ج ٢ ص ١٦٣ — ١٦٦ . وصعوبة الاعتراف بالجهل حيث لا يظن وجود ثغرة فى علم العالم تكشف عنها خبرة جيروم . فهو فى رسالته ٧٧ رقم ٧ يروى كيف سألته فابيولا عن معنى وأصل كل اسم مكان ورد فى قائمة الأماكن التى نزل بها بنو إسرائيل فى طريقهم من مصر إلى نهر الأردن فيقول : « لقد اضطررت فى حالات كثيرة جدا أن أعترف بجهلى بصراحة ، وعند ذلك أخذت تزيد فى تضييق الخناق على منحية بالمحاجة والاعتراض كأنما لم يكن من المسموح لى أن أكون على جهل بما لا أعلم » . وفى النهاية يعدها جيروم بكتابة رسالة فى الموضوع (ترجمة ف . ا . ريت) ، Select Letters of Saint Jerome (مكتبة ليب الكلاسيكية) ص ٣٢٧ — ٣٢٩ .

مبدأ يبرر به اعتراف الإنسان بخطئه فيقول : إنه يمحو الذنب الذى قد يترتب على الوقوع فى الأخطاء ونشرها بين الناس[٥٠] .

ولقد سما العصر العظيم الزاهر للحضارة الإسلامية بالعلماء واستطاع أن يقيم للعالم مثلا أعلى سامياً حقا « ويأبى العلم أن يضع كنفه أو يختفى جناحه أو يسفر عن وجه إلا لمتجرد له بكليته ومتوفر عليه بأينيته ، معان بالقريحة الثاقبة والرؤية الصافية ، مقترنا به التأييد والتسديد ، قد شمر ذيله وأسهر ليله ، حليف النصب ضجيع التعب ، يأخذ مأخذه متدرجا ويتلقاه متطرفا ، لا يظلم العلم بالتعسف والاقتحام ولا يخبط فيه خبط العشواء فى الظلام ، ومع هجران عادة الشر ، والنزوع عن نزاع الطبع ومجانبة الإلف ، ونبذ المحاكلة واللجاجة وإجالة الرأى عن غموض الحق والتأنى بلطيف المآتى ، وتوفيته النظر حقه من التمييز بين المشتبه والمتضح والتفريق بين التمويه والتحقيق ، والوقوف عند مبلغ العقول »[٥١] وإن المطهر ليأمل أن يقدم موضوعه منحطا عن درجة الغلو خارجا عن حد التقصير مهذبا من شوائب التزيد مصفى عن سقاط الغسالات وخرافات العجائز وتزاوير القصاص وموضوعات المتهمين المحدثين[٥٢] .

وبهذه الروح يستهدى المقدسى فى مقدمة كتابه « أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم » (وقد كتب فى ٩٨٧) حين يرى أن يسترشد أولا بالملاحظة الشخصية ثم بالكتب والمراجع أخيرا ، فالبحث لا التأمل والنظر هو الذى يحصل به المرء على العلم الدقيق بالعالم . وما أكثر الوسائل التى استخدمها فى الأسفار وجمع المعلومات . « وفقهت وأدبت وخطبت على المنابر ، وأذنت على المنائر

---

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٦٥ . وإذا أنت شئت دراسة أكثر تفصيلا لتطورات فكرة تعرض العلماء للخطأ فاقرأ وريقة المؤلف فى Cotona: Studies in Celeb of S. Singer (درهام N. C. ١٩٤١)ص ١٤٢ — ١٤٧ . وانظر Techn. & Appr. Musl Scholarship تأليف روزنتال (روما ١٩٤٧) ص ٦٢ — ٦٣ *

(٥١) المطهر بين طاهر المقدسى (الذى اشتهر ٩٦٦) كتاب البدء والتاريخ نشره وترجمه س . هورات (باريس ١٨٩٩ — ١٩١٩) ج ١ ص ٤ — ٥ ترجمة متز المرجع المذكور آنفا ص ١٧١ .

(٥٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥ — ٦ .

وأقمت فى المساجد وذكرت فى الجوامع واختلفت إلى المدارس ودعوت فى المحافل وتكلمت فى المجالس وأكلت مع الصوفية الهرائس ومع الخانقاة بين الثرائد ومع النواتى العصائد وطردت فى الليالى من المساجد وسحت فى البرارى وتهت فى الصحارى وصدقت فى الورع زمانا وأكلت الحرام عيانا وصحبت عباد جبل لبنان وخالطت حينا السلطان وملكت العبيد وحملت على رأسى بالزنبيل وأشرفت مرارا على الغرق وقطع على قوافلنا الطريق وخدمت القضاة والكبرا وخاطبت السلاطين والوزرا وصاحبت فى الطرق الفساق وبعت البضائع فى الأسواق . وسجنت فى الحبوس وأخذت على أنى جاسوس . وعانيت حرب الروم فى الشوانى وضرب النواقيس فى الليالى وجلدت المصاحف بالكرى واشتريت الماء بالغلا وركبت الكناس والخيول ومشيت فى السمائم والثلوج ونزلت فى عرصة الملوك بين الأجلة وسكنت بين الجهال فى محلة الحاكة وكم نلت العز والرفعة ودبر فى قتلى غير مرة وحججت وجاورت وغزوت ورابطت وشربت بمكة من السقاية السويق وأكلت الخبز والجلبان بالسبيق ومن ضيافة إبراهيم الخليل وجميز عسقلان السبيل وكسيت خلع الملوك وأمروا لى بالصلات وعريت وافتقرت مرات وكاتبنى السادات ووبخنى الأشراف وعرضت على الأوقاف وخضعت لأخلاف ورميت بالبدع واتهمت بالطمع[٥٣] » .

ومن قبله شعر اليعقوبى بنفس ذلك الدافع الذى لامرد له إلى جمع المعلومات البكر التى لم يسبقه إليها إنسان ، وكانت به منذ بواكير شبابه رغبة فى ارتياد البلاد الأجنبية والاطلاع على جغرافيتها وتاريخها . فكان يسأل الأجانب بانتظام عن طبيعة بلادهم ، وطعامهم وملبسهم ودينهم وحكومتهم .

---

(٥٣) نشره م . ج . ديغويه (ليدن ١٩٠٦) ص ١ — ٣ ترجم القطع المختارة دى بور المذكور ص ٧٠ — ٧١ . وانظر أيضا المثال الآخر الدال على ما كابد من جهود . « أحسن التقاسيم Descriptio » . ص ٤٣ — ٤٥

فإذا لاح المتحدث جديرا بالثقة دون إجاباته ؛ على أنه كان يستكمل المعلومات التى يجمعها من هذا السبيل بالأسفار(٥٤) .

وفى ٨٨٧ — ٨٨٨ كتب ابن المعتز «كتاب البديع » وهو فيه على وعى تام بأنه — بكتابه هذا — أول من قام بدراسة نظامية لفنون الشعر . حتى إذا أورد الأنواع الخمسة الرئيسية فى هذا الأسلوب الجديد (البديع) ، عبر عن أمله فى أن يكتشف غيره أنواعا أخرى وبذلك يزيدون عمله تحسينا(٥٥) ، وبذا يكون ابن المعتز أول مسلم يفكر فى العلم بوصفه واجبا لابد من مواصلة التمكن منه باطراد وبوساطة تعاون أجيال متعاقبة من العلماء . انظر إلى السكاكى (المتوفى ١٢٢٩) وقد جنح أصلا إلى العلم لما شهده من التشريف الذى كان يحظى به العلماء الكبار(٥٦) — كيف دعم أركان تقليد شريف ، عندما عاد بعد عرض وجهة نظره فى مسألة بيانية ، فلخص وجهة نظر خصومه وترك للقارىء الحكم(٥٧) .

---

(٥٤) كتاب البلدان نشره م . ج ديغويه (ليدن ١٨٩٢) ص ٢٣٢ — ٢٣٣ . ويناقش كارادى فو Penseursde L'Islam جـ ٢ (باريس ١٩٢١) ص ٤ — ٧ منهج اليعقوبى ومواهبه .

(٥٥) نشرة إ . كراتشكوفسكى (لندن ١٩٣٥) ص ٢ — ٣. وانظر فى شأن تحقيق التاريخ مقدمة كراتشكوفسكى ص ١٦ .

(٥٦) انظر كرينكوف دائرة المعارف الإسلامية EI ، جـ ٤ ص ٨٠ وكان نفس الاتجاه إلى احترام العلماء معمولا به فى العالم اليونانى المعاصر . ففى ١٢٣٨ تسب إيرين زوجة الإمبراطور النيقى حنا الثالث فاتاتزيس (١٢٢٢ — ٥٤) ؛ — تسب جورج اكروبيليتا (المتوفى ١٢٨٢) رامية إياه بالغفلة لأنه أيد الرأى القائل بأن الكسوف يحدث لأن القمر يقف بين الأرض والشمس . ولكنها اعتذرت للعالم الشاب ، الذى لم يكد يبلغ سن الحادية والعشرين بعد ، ناعتة سلوكها بأنه غير لائق aprepòs ومفسرة بأنه ليس من الصواب أن يخاطب الإنسان على هذه الشاكلة أى شخص يزكى النظريات العلمية philosophous Logous . (انظر كتاب « أوبرا » تأليف جورج اكروبوليتا. نشره ا . هيزنبرج (ليبزج ١٩٠٣) ١ — ٦٣ ؛ انظر رنسيمان المذكور ص ٢٢٩ .

(٥٧) مفتاح العلوم (القاهرة غير مؤرخ قرابة ١٨٩٨) ص ٢١٢ — ٢١٣ .

وهذا البيرونى وهو من أعظم من شهد التاريخ من العلماء يذكر فى مقدمته لكتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » (كتب فى ١٠٠٠ م) — السبب فى المنهاج الذى عول على استخدامه فى أبحاثه . فيقول : « ولا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك وتعيير ماهم فيه إسا يبنى عليه بعده ثم قياس أقاويلهم وآرائهم فى إثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المردئة لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق وهى كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك » ، ومع ذلك فإن من أعسر الأمور استعمال هذا المنهاج ، « لكثرة الأباطيل التى تدخل جمل الأخبار والأحاديث وليست كلها داخلة فى حد الامتناع فتميز وتهذب لكن ما كان منها فى حد الإمكان جرى مجرى الخبر الحق إذا لم يشهد ببطلانه شواهد أخر بل قد يشاهد وشوهد من الأحوال الطبيعية ما لو حكى مثلها عن زمان بعيد عهدنا به لثبتنا الحكم على امتناعها ، وإذا كان الأمر جاريا على هذا السبيل فالواجب علينا أن نأخذ الأقرب من ذلك فالأقرب والأشهر فالأشهر ونحصلها من أربابها ونصلح منها ما يمكننا إصلاحه ونترك سائرها على وجهها ليكون ما نعمله من ذلك معينا لطالب الحق ومحب الحكمة على التصرف فى غيرها ومرشدا إلى نيل ما لم يتهيأ لنا وقد فعلنا ذلك بمشيئة الله وعونه(٥٨) » .

وقد ظل هذا الشعور النقاد بعمل العالم ومنهاجه قرونا عدة لا يجد له من ضريب حتى جاء ابن خلدون فنظر فيه من جديد نظرا مقاربا وإن لم يكن تاما عندما أوضح فى مقدمة كتابه « العبر وديوان المبتدا والخبر » (الذى وضعت خطته أولا فى ١٣٧٧) المبادئ التى رجا أن يحقق بواسطتها الصدق ويخلصه من شوائب الباطل .(٥٩)

---

(٥٨) ترجمة إ . ساخاو (لندن ١٨٧٩) ص ٣ — ٤ .

(٥٩) المقدمة ج ١ ص ٨ — ٥٠ ، الترجمة ج ١ ص ١٣ — ٦٥ .

ذلك أن العالم الأصيل الذى لديه شىء مستقل ينتجه ويقدمه ، يفضل « المقلد البحت » الذى يقصر نفسه على عرض الأبحاث السابقة والتعقيب عليها[٦٠] . ولكن الرأى العام ازداد بمضى الزمان عزوفا عن قبول كل سباق مرتاد من العلماء أو الاعتراف به . على أن الحديث الشريف تنبأ بظهور مجدد للعلوم على رأس كل قرن من الزمان . * وقد سلمت غالبية من الناس بأن الغزالى هو المجدد المنتظر فى نهاية القرن الخامس الهجرى . وبعد ذلك بأربعمئة من السنين عندما قبضت يد الموت الصلبة rigor mortis على العلم الإسلامى ، بذل السيوطى العالم الملم بكل علم وفن جهدا شاقا ليقنع معاصريه بأنه هو الرجل الحى الوحيد الذى تجتمع فى إحاطته بكل شىء جميع المقومات الضرورية للمجدد فى عصره . ولم يكتف السيوطى فى تأييد مدعياته بتعداد حقول العلم التى ملك ناصيتها مشيرا إلى رسالاته الخمسمئة المنشورة ، بل راح يؤكد أن من عادته أن لا يكتب فى أى موضوع سبقه إليه إنسان آخر وأنه لا يغادر أية مادة حتى يتقصاها تقصيا تاما[٦١]. ولكن الاستقلال فى البحث لم يكد يتجاوز فى ذلك الأوان عملية التنظيم المستقل للمادة الموروثة القديمة .

وكان المفروض فى العالم أنه يستطيع أن يثبت فى حلبة المناظرة والجدل . وكانت هذه المعارك اللفظية تدور بطريقة حادة يبدو لنا أنها كانت خالية من اللياقة إلى حد ما . وكما هو مألوف ولا مفر منه فى مثل هذه الأحوال ، كان من السهل أن يغلب على أمره الرجل القوى وينقض القضية السليمة ، ففى ٩٣٢ كان الوزير ابن حنزابة بن الفرات (المتوفى ٩٣٩) قد جمع حوله مجموعة جليلة من اللبقين الألمعيين وقادة الفكر وخاطبهم بما يأتى :

« أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى[٦٢] فى حديث المنطق فإنه يقول

---

(٦٠) انظر مثلا كتاب الزمخشرى المذكور آنفا المقالة ٣٧ ص ٧٦ — ٧٧ .

(٦١) انظر النصوص والتعقيبات التى طبعها إ . جولدزيهر SBWA العدد ٦٩ (١٨٧١) ص ١٥ — ١٦ ، ص ٢١ — ٢٢ .

(٦٢) متى بن يونس القنايى (التوفى ٩٤٠) وهو المترجم النصرانى لكتاب الشعر Poetics تأليف أرسطو إلى العربية * .

لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده واطلعنا عليه من جهة اسمه . » فأحجم القوم وأطرقوا . فقال ابن الفرات : والله إن فيكم لمن يفي بكلامه وكسر ما يذهب إليه وإني لأعدكم في العلم بحارا وللدين وأهله أنصارا وللحق وطلابه مناراً فما هذا التغامز والتلامز اللذان تجلون عنهما ؟ »

« فرفع أبو سعيد السيرافي (المتوفى ٩٧٩) رأسه وقال : أعذر أيها الوزير. فإن العلم المصون في الصدور غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الجامة والألباب الناقدة لأن هذا يستصحب الهيبة والهيبة مكسرة ويجتلب الحياء والحياء مغلبة » .

وإليكم بالضبط ما حدث لمتى عندما راح السيرافي يهاجمه بأمر الوزير . ويلوح أن لسان متى في العربية كانت تعوزه الفصاحة ، فاكتسح السيرافي حججه بدقة المتحذلقين من متكلفي الفصاحة . وتدخل المناقشة في النحو . ويسأله السيرافي قائلا : « هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها بالشكل اللفظي » ؛ فما تقول في قول القائل « زيد أفضل الإخوة » قال : « صحيح » .

قال : فما تقول إن قال « زيد أفضل إخوته » .

قال : « صحيح » .

قال : « فما الفرق بينهما على الصحة ؟ » .

فبلج متى وجنح وعصب ريقه » .(٦٣)

---

(٦٣) الارشاد ج ٣ ص ١٠٦ ، ١١٥ (نقلا عن الامتاع والمؤانسة للتوحيدى ج ١ ص ١٠٧—١٢٩ — المترجم) ؛ ترجمه د . س . مرجوليوث ، JRAS ١٩٠٥ ص ١١١ ، ١١٢ ، ١٢٠ . وفى ص ٨٥ - ٩١ يسرد مرجوليوث مجادلات أخرى شبيهة بهذه * . فإن نظام المجادلات العلمية بين العلماء يظل تقليداً كلاسيكيا . ويلوح أن الأبقراطيين كانوا يعقدون المناقشات أمام الجماهير (انظر كتاب ب . فارنجتون Science & Politics in the ancient world (لندن ١٩٣٩) ص ٣٤ ، ومنذ العهد الاسكندرى كان العلماء ولاسيما النحويون يتجادلون فى الولائم أمام الحاكم ، وإن أحاق بكرامتهم العلمية شيء من الضرر ؛ انظر ر . هيرزل Der Dialog (ليبزج ١٨٩٥) ج ٢ ص ٣٥٠ .

وكانت الغيرة والتحاسد بين العلماء من عادة ذلك الزمان . كان العلامة نصير الدين الطوسى (المتوفى ١٢٧٤) وزيرا لهولاكو المغولى فاتح بغداد ، فزار الحلة وكانت بها مدرسة هامة للعلوم الشيعية .فاجتمع العلماء إليه عند وصوله. فسأل المفتى نجم الدين الحلى (المتوفى ١٢٧٧) : « من أعظم علماء هذه الحلقة ؟ » فأجابه نجم الدين : « كلهم مبرز فى ميدانه » فاستطرد الطوسى قائلا : « من هو أخبرهم بأصول الشريعة وبعلم الكلام ؟ » فأشار نجم الدين إلى اثنين من الأساتذة الحاضرين . فاستنكر شيخ ثالث إغفال نجم الدين له ، وكتب إليه رسالة شعرية مليئة بالعتاب المر . فرد عليه نجم الدين معتذرا : « لو أنه سألك سؤالا عن تلك الأصول فكيف كنت تتخلص ؟ لقد كنا جميعا نستشعر عند ذاك الخجل ! »(٦٤)

والوظيفة الاجتماعية للعالم مقصورة على أدائه دوره بوصفه حارسا على شريعة الدين وعلومه . وليس ثمة من يتوقع أن تؤدى أبحاثه إلى تحسين حال الإنسانية . وربما توقع منه الناس أن ينقد الحكومة الحاضرة لجافاتها شرعة الدين القيم . ومع ذلك فإن هذا النقد يكون إجماليا ، ذلك لأن فكرة التقدم الاجتماعية بوساطة زيادة العلم ، فكرة غريبة عن العصور الوسطى الإسلامية .

وكان الناسك أو الولى لسان المظلومين وناطقهم المفوض ، ومنذر العظماء المنبه لضمائر الملوك . وكان « الأبله الحكيم »(٦٥) يفهم أرباب السلطان أنهم تعوزهم الفطنة البشرية ، وكان السائل الصوفى يذكرهم بقلة جدوى أبهتهم الزائلة . وكان نفوذ أبطال الدين والعقيدة جسيما ، ولكن الشىء الذى يضعف

---

(٦٤) انظر ر . ستروثمان Die Zwolfer — Schia (ليبزج ١٩٢٦) ص ٤٨ — ٤٩ .

(٦٥) انظر فى هذا الطراز كتاب الإرشاد مثلا ج ١ ص ١٥٠ ، والبيان والتبيين ج٢ص ١٧٨ . وكذلك ابن الجوزى . كتاب الأذكياء ترجمة عثمان ريشر (غلطة ١٩٢٥) ص ٣٠١ — ٣٠٥ و پ . لوزن فى Die weisen, Narren des Naisaburi (d. ١٠١٥) (ستراسبورج ١٩١٢) .

فى الجملة تأثير المصلحين المسلمين هو توفرهم على إزالة مساوئ خاصة معينة ، وعلى علاج شرور الحاضر باللجوء إلى عموميات الماضى . وكان الولى من حيث هو تائب منيب وواعظ جوال ، وبرنامج حى أكثر منه شخصية ، وكائن موقر مخوف ، ربما استدعى الاحتقار حينا[٦٦] ، أو طالب بالاعتراف به والخضوع له حينا آخر ، وكذلك أيضا السائل الذى لا تربطه بهذه الدنيا أية رابطة — كانا كلاهما مثالا لمن أراد الهرب من أولئك الذين لا يستطيعون أن يطيقوا ما تشهد أعينهم من حال . والولى على اختلاف ما يتنكر فيه من أثواب ، يحظى بحصانة تختلف قدرا . فليس من حقه فقط — بل يتوقع منه أيضا — أن ينتقد وأن يعنف وأن ينطق بالمثل العليا التى عليها يعيش ، وأن يتهدد المعتدين الأقوياء بانتقام الله . وكل قوى فهو عند العامة من المعتدين . وبذلك ينحاز الولى إلى المظلومين ، وإلى المحرومين من ميراثهم ، أولئك الذين أخطأتهم الفرصة فى حياتهم . ولكن على حين يلهب بسوطه مساوئ الحكام وشرورهم ، ويطالبهم بإصلاح الأمور ، فإنه لا يهتم كثيرا للمظالم التى تؤلم من يتولى حمايتهم . فلن ينقضى طويل زمن حتى يصبح هذا الظل الذى نسميه الحياة وراء ظهورنا ؛ ولن ينقضى طويل زمن حتى يضطرنا الموت إلى المساواة التى يحتمها التراب .

ويخشع الملك أمام تشهير الرجل المقدس . فهو يبكى ويتوب . ويعزل الموظف الفاسد . ولكن شيئا واحدا لا يتغير من حيث الجوهر . فالحاكم الكامل ينتج عدالة كاملة . وهو يحمى شعبه من الأعداء فى الخارج ومن الجور فى الداخل . وهو يهتم بتنفيذ القانون واحترامه . وهو كريم متعبد شجاع . يعير أذنيه للأتقياء . وعقوبته سريعة وإثابته جزيلة . وهو ينشر أسباب السعادة فى كل أرجاء البلاد .

---

(٦٦) وخير صورة للملاماتى هى تلك التى كتبها ر . هارتمان فى Islam العدد ٨ (١٩١٨) ص ١٥٧ — ٢٠٣ . وإذا شئت اتجاهات مماثلة لهذه فى الكنيسة اليونانية فانظر إ . بنز فى Kyrios العدد ٣ (١٩٣٨) ص ١ — ٥٥ .

ولكن أين ذلك الحاكم الكامل ؟ إن نفس سمو المثل الأعلى من شأنه أن يخلق هوة موئسة تباعد بين السلطان الواقعى والملك الحق المثالى . ولكن شيئا من العجز عن رؤية الحقائق التاريخية فى صورتها الطبيعية — أو لعله لم يكن إلا إحجاما وتهربا — كان يوحى للقوم بأن يسووا تسوية فاسدة جداً بين أى عاهل يحكم وبين الأمير المثالى . فمن تقلد الحكم ينظر إليه بأنه الذى تتجسد فيه الفكرة الشرعية عن الحاكم ، التى تنطوى فى ذهن الجمهور على الهيئة شبه الإلهية لذلك الفانى الذى اختير ليكون السيد المطلق لحياة رعاياه وممتلكاتهم(٦٧) .

وكانت قرائح الأدباء تقدم لملك تافه لا قيمة له نفس المدائح التى تزجيها لملك نموذجى . فالسلطة تغير حاملها . وكان أخبث الحكام ينشرون أشرف التصريحات وربما فاتهم أحيانا التنبه للسخرية البشعة التى كانوا عليها عاكفين . لقد ألف المسلم العيش على مستويين اثنين ، أحدهما المعيارى وثانيهما الحقيقى ، وليس مما يدعو إلى العجب فى شىء أنه أبدى شيئا من الميل إلى أن يخطىء فيخال الواقعى هو المعيارى ، ويستخف بشهادة الواقعى فى التماسه المعيارى مع أن هذا الواقعى ليس جديرا بأن يحل محل المعيارى .

---

(٦٧) انظر فى استمرار الفكرة القديمة عن الملك الرب وصف هـ . هـ . شايدر الشائق للحاكم المثالى فى (Biologie Person) نشره ث . بروجش ، ف . هـ . ليوى (برلين وفيينا ١٩٢٩) ج ٤ ص ٩٣٤ — ٩٣٨ ، وبخاصة ص ٩٣٧ — ٩٣٨ . ثم إن ج . ريختر فى Studien Zur Geschichte der Alteren Arabischen Fursten Spiehel (ليبزج ١٩٣٢) ، أمثلة شائقة عن فكرة الأمير المثالى والعلاقة بين الحاكم والمحكوم . والغزولى فى مطالع البدور (القاهرة ١٢٩٩ — ١٣٠٠) ج ١ ص ١٢ ينقل عن الخليفة المأمون قوله : « أهنأ الناس عيشا رجل له دار قوراء وامرأة حسناء وكفاف من العيش لا يعرفنا ولا نعرفه . » * *

٤

هناك فكرة تربوية أخرى راحت تتطور استكمالا لنزعة الاستبحار فى العلم ابتغاء التخصص ، وفى مناقضة جزئية لهذه النزعة — تلك الفكرة الجديدة كانت ترتأى صوغ الفرد بكليته وتنظيم شكل علاقاته الاجتماعية فضلا عن أسلوب مناشطه المهنية وأخلاقياتها : تلك ما يعبر عنه بالأدب ، — ولم يحدث قط أن عرف مضمون هذا الأدب تعريفا دقيقا حاسما ؛ فكان مضمونه يختلف من عصر إلى عصر ، وإن كان ذلك فى حدود ضيقة غالبا . فأما كلمة « الأدب » نفسها وهى التى لا يبرح تاريخها بحاجة إلى من يسطره ، والتى كانت تدل فى الأصل على تنظيم العقل وتدريبه ، — فقد اختيرت اختيارا لا يخلو من التعسف للدلالة على نوع من التصور المثالى ، من خصائصه — مهما تكن محتوياته — المزج بين التماس معلومات من نوع معين وبين المطالبة بالامتثال لقانون للسلوك * .

والمعلومات المنتقاة لهذا الغرض تدور حول الأدب الفنى الرشيق Belles-Lettres (وكثيرا ما يخطئون فيسمونه بالأدب) ، الذى يفهم منه أنه يشمل التاريخ . ثم تضاف إليه فروع أخرى من العلم تثبت ضرورتها أو منفعتها فى صقل المجال الذهنى للمحدث اللبق أو الكاتب . فالنحو ضرورى لصحة التعبير وسهولته . وقد يحيط بالأدب جو ممتاز يفوح منه شذا الطبقة العليا . فالفلسفة بمشكلاتها العويصة الغامضة والحساب والشريعة كل ذلك ضرورى ضرورة أى شىء آخر — فليس ثمة شىء يحال بينه وبين الزيادة فى ثروة الأدب . غير أنه فى حالة الأديب الممثل لهذا الطراز من التربية ، يحل الحديث الممتع اللذيذ محل الصرامة المنفرة التى عليها المناظرات العلمية ، ويحل السحر والفتنة محل التعمق . وبهذه المناسبة نقول إن المجتمع الأوربى وبخاصة الفرنسى كان فى القرن الثامن عشر يقف من المعارف موقفا لا يفترق كثيرا عن موقف أدباء بغداد اللامعين — ففى كلا الوسطين كانت تطلب النكتة والرشاقة وبنوع خاص النكتة الأدبية والرشاقة اللفظية ، وكان الظرف يعتبر أسمى ما يحرص عليه .

وربما كانت « السطحية أمراً لا مفر منه فى مثل هذه الحال ، وإن غدت مقبولة إذا هى لففت فى شىء من خفة الروح . ألا ترى إلى ابن السكيت (المتوفى ٨٥٧) ، وهو العالم الجاد الرصين والمؤلف لمجلدات ضخمة كيف ينصح المتأدبين فيقول : « خذ من الأدب ما يعلق بالقلوب وتشتهيه الآذان وخذ من النحو ما تقيم به الكلام ، ودع الغوامض وخذ من الشعر ما يشتمل على لطيف المعانى واستكثر من أخبار الناس وأقاويلهم وأحاديثهم ولا تولعن بالغث[٦٨] » .

والأدب وهو الأخذ من كل شىء بطرف ، يكمل العلم ، الذى هو التمكن من ناحية واحدة من نواحى المعلومات . بيد أنه يغادر الدعامة الأساسية لحياة المسلم الروحية دون أى مساس . فهو لا يؤثر فى مركزه الدينى . فربما كان الأديب تقيا أو فاجرا ، فذلك أمر يرجع إلى ميله الخاص ، فالأدب إذن محايد غير متحيز . ولا يستلزم منك أن تتخذ موقفا معينا من المسائل الجارية ولا المشاكل الدائمة . بل هو من بعض نواحيه أفق أو إطار — يكون فيه المرء عالمه . وهو لا يتجاوز ذلك إلا بمقدار ما يرشد إلى العناصر الواجب انتخابها من بين التجارب الوفيرة وفرة لا نهاية لها ، ما غبر منها وما حضر والتى تهدد الإنسان بالارتباك والبلبلة . وهو يرقق الحواشى الخشنة ، أو يستر الاختلافات المقلقة ، أو يؤلف بينها بالصياغة الماهرة أو باللجوء إلى القديم المألوف .

والظرف من حيث هو معيار لكمال الشكل يظاهره الذوق ، الذى يعتبر حكماً إلى جانب العقل . وعقل الأديب ليس كعقل الفيلسوف من حيث التوفر على البحث والنزوع إلى الجدل ؛ بل هو خليط من حسن الإدراك والعلم بطبائع الناس وأحوال الدنيا ومن ثم يمكن أن يقال إنه لا دين بلا حياء ولا حياء بلا عقل . وكذلك لا يمكن أن يكون هناك أى حياء أو عقل أو دين بغير أدب .[٦٩]

ولا يكفى أن يكون المرء حاصلا على العلم . بل يجب أن يضاف إليه صقل الأدب ليكمل كل من العلم والعالم الذى يستثمره . ذلك أن : « زينة العالم جمال

---

(٦٨) الارشاد ج ١ ، ص ١٩ .

(٦٩) المصدر نفسه ص ١٥ .

أدبه[٧٠] . ويقابل المبرد بين الأدب والمنطق ذاماً الإفراط فى كل منهما[٧١] . والعلم والأدب فى قول ابن عبد ربه (المتوفى ٩٤٠) « فإنهما القطبان اللذان عليهما مدار الدين والدنيا ، وفرق ما بين الإنسان وسائر الحيوان ، وما بين الطبيعة الملكية ، والطبيعة البهيمية . وهما مادة العقل وسراج البدن ونور القلب وعماد الروح[٧٢] » . ومع ذلك فما العلم ولا الأدب بقادر على أن يعوض مساوئ الأخلاق . ويحذر الجاحظ من أن يقدر الأدب تقديرا يرفعه فوق الخلق[٧٣] .

والأدب من حيث هو مذهب خاص بالشكل يشتمل على كل شىء كما أنه يناسب حاجات كل إنسان . ولكنه أنسب ما يكون لأولئك الذين يدين لهم بالشطر الأعظم من تطوره والذين هم أول مسئول عما يلقى من إقبال رحيب :— وهم الأدباء . فالأديب هو الذى وجد نفسه يستدعى لتحرير رسائل الدولة . وأصبحت الوثائق الحكومية يقضى لها أو عليها بمقدار ما حوت من رشاقة فى العبارة . وكانت الإشارات الغامضة والاقتباسات الوافية من القرآن والشعر والنثر المسجوع ونقل أفكار العاهل إما بالدوران التفصيلى وإما بالتورية المكشوفة ، — كانت تعير الرسائل هيبة وكرامة وتستثير إعجاب متلقيها . وقد يحسد أمير من الأمراء لأن له كاتبا مبرزا .

على هذا النحو ترامى السبك الأدبى إلى التأثير فى إدارة شئون الدولة نفسها وفى دولاب الخدمة المدنية اليومى . ولم يكن بد للكاتب من أن يتصف باللوذعية والإحاطة ، وكان لابد للوذعيته من أن تكون كالفسيفساء ، تتألف من معلومات شتى توضع فى موضعها الملائم بواسطة ذلك التمكن من الصياغة والرشاقة الدبلوماسية التى يطوعها له الأدب ، ومن ثم راح معنى الأدب

---

(٧٠) المصدر نفسه ص ١٧ س ١٤ .

(٧١) نقله العسكرى (المتوفى ١٠٠٥) كتاب الصناعتين (الآستانة ١٣٢٠) ص ١١٥ .

(٧٢) العقد الفريد (القاهرة ١٣٥٣ / ١٩٣٥) ج ١ ص ٢٦٤ . (ص ٢٦٠ ج ٢ من طبعة لجنة التأليف ١٩٤٠ — المترجم) .

(٧٣) البيان ج ١ ص ٨٦ .

يتخصص بحيث أصبح يمثل التربية النظرية والعلمية لكل من كاتب البلاط أو شاعر البلاط اللذين كثيرا ما كانت تتطابق أدوارهما . وعلى حين كان ثمت أدب أى دستور للسلوك خاص بالملوك ، وآخر بالقضاة ،وثالث بالأطباء ، فإن أدب الكاتب راح يقيم المعيار لفكرة الأدب فى أحسن صوره .

والكاتب بحاجة إلى أن يكون عارفا بكل نوع من أنواع الوثائق الأدبية ، العربى منها والفارسى ؛ قادرا على تحرير أى نوع من الرسائل الرسمية على البديهة . ولا تتهيأ له فرصة النجاح فى هذا الفن ما لم يكن على علم جيد بالنحو والصرف واللغة بل وبالفقه أيضا . ولابد له من أن يكون قادرا على الاقتباس من القرآن ومن مخزون وافر من الأمثال والشعر . « تمهر فى نزع آى القرآن فى مواضعها ، واجتلاب الأمثال فى أماكنها ، واختراع الألفاظ الجزلة ، وقرض الشعر الجيد[٧٤] » . وموجز القول أن علمه كان لابد أن يكون ذا صبغة موسوعية ، ولذا فالجغرافية لايمكن الاستغناء عنها ، ولا الرياضة ولا علم الفلك[٧٥] ، والواقع أن الكاتب ينبغى أن يكون من الإحاطة بحيث يمكن أن يشتهر فوق ذلك بكفايته فى النحو والفقه وعلم الكلام[٧٦] . وفضلا عن تمتعه بموهبة طبيعية من القدرة على التعبير ، ينبغى أن لاتقتصر كما جرت العادة على فروع معينة من الشعر والنثر ، فإنه بحاجة إلى ثمانية أنواع من الأدوات :

(١) معرفة علم العربية من النحو والتصريف .

(٢) معرفة ما يحتاج إليه من اللغة وهو المتداول المألوف استعماله فى فصيح الكلام غير الوحشى الغريب ولا المستكره المعيب .

(٣) معرفة أمثال العرب وأيامهم ومعرفة الوقائع التى جاءت فى حوادث خاصة بأقوام فإن ذلك جرى مجرى الأمثال أيضا .

(٤) الاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المنظومة منه والمنثورة والتحفظ للكثير منه .

---

(٧٤) ابن المدبر ص ٧ .

(٧٥) ابن قتيبة ، أدب الكاتب (القاهرة ١٣٥٥) ص ١٢ .

(٧٦) ابن الأثير : « المثل السائر » ص ٣ .

(٥) معرفة الأحكام السلطانية .

(٦) حفظ القرآن وكذلك :

(٧) حفظ ما يحتاج من الاخبار الواردة عن النبي ثم :

(٨) التمكن من علم العروض والقوافى(٧٧) وليس المقصود بهذه القائمة استبعاد أى فن آخر قد يحتاج إليه الكاتب فى بعض الأحيان . ولكنها ترسم بوضوح ما عليه أدبه والأدب عامة من خصيصة أدبية قوية غالبة .

ولا مفر للإحاطة الخالية من الاهتمام بالبحث والعاكفة على التمكن الشكلى دون تنمية مادة موضوعها والنهوض بها ، من أن تصبح انتقائية فوق كونها موسوعية . وهى بطبيعتها متفاوتة غير متناسبة أيا كان نوع المواد التى تعالج وتصاغ . ومن ثم فإن مجموعات الأدب حافلة بالذكريات والقيم الكلاسيكية ، كما أن خصائص المدرسة البيانية الإغريقية دائمة الظهور فيها بوفرة . وأدب الكاتب يواصل إلى حد كبير نهج التقاليد الفارسية أو يبنى عليها على أقل تقدير . وبينما تجد شطرا كبيرا من العلوم التى تعالج بواسطة الأدب ذا أرومة عربية ، فإن اتجاه القوم صوب السبك الأدبى لكل ما يمت إلى التربية بسبب ، يصدر عن فارس الساسانية وعن بلاد الإغريق ، وبخاصة المدرسة الفلسفية الثانية التى بلغت من القوة فى الشرق مبلغا عظيما .

وبعض القوائم التى تسرد عناصر الأدب المقومة ، تجنح إلى العرف العربى فى حين ينزع بعضها الآخر إلى العرف الفارسى . وكان كل من الشعبين مغرما بالرياضة البدنية ، ولكن الفرس هم وحدهم الذين ارتفعوا بتلك الرياضة حتى غدت مثالا أعلى للفروسية . إذ كان يتوقع من النبيل الساسانى أن يتفوق فى ركوب الخيل والصيد ، وفى الألعاب (بما فى ذلك لعب الصوالج والشطرنج) ، (وكذلك فى الكتابة)(٧٨) .

---

(٧٧) المرجع السابق ص ٤ — ٥ ، ويقدم إلينا النويرى (المتوفى ١٣٣٢) فى نهاية الأرب فى فنون الأدب (القاهرة ١٩٢٣ فما بعدها) ج ٤ ص ٢٧ — ٣١ — قائمة مماثلة لهذه ولكنه يضع فى رأسها استظهار القرآن .

(٧٨) انظر ث . نولدكه Bezzen. Beitar age العدد ٤ (١٨٧٨) ص ٣٨ هامش ١

وإن فى ميل الأدب إلى أشتات المعلومات وإلى معالجة المعرفة بالأطعمة والأشربة والثياب وأدب اللياقة بوصفها حقولا ناضجة جديرة بالدراسة ، استبقاء لنزعة مماثلة ترجع إلى عهد بنى ساسان[٧٩] . كما أن ما نلمحه فى الأدب أحياناً من إصرار على « المروءة » (وينبغى أن لا يخلط بينها وبين المثل الوثنى الأعلى المسمى بنفس الاسم) ، ليعود بنا أيضا على أرجح الاحتمالات إلى « الفراهانج » Frahang الذى هو تعليم الفروسية عن الفرس . ويفسر الوزير الحسن بن سهل (المتوفى ٨٥٠/٥١) معنى الأدب قائلا : « الآداب (الثقافات الرفيعة) عشرة : فثلاثة شهرجانية ، (وهى ضرب العود ولعب الشطرنج ولعب الصوالج) وثلاثة أنوشروانية (هى الطب والهندسة والفروسية) ، وثلاثة عربية هى (الشعر والنسب وأيام الناس) ، وواحدة أربت عليهن : وهى مقطعات الحديث والسحر وما يتلقاه الناس بينهم فى المجالس »[٨٠] .

ومهما تكن تفاصيل محتويات الأدب ، فما هو إلا معالجة وتناول ؛ وهو يعد إذا صح هذا التعبير مبدأ مداره الشكل وليس حلة تجلى فيها المواد .

والأرومة الفارسية للشىء الكثير من اتجاه الأدب وأركانه الأساسية هى السبب فيما ران على الأنواع الرئيسية التى تمثله من شبهات . ألا ترى إلى الجاحظ كيف تثور ثائرته على الكتاب حيث يقول : « ثم الناشىء فيهم إذا وطئ مقعد الرئاسة وتورك مشورة الخلافة . . . وحفظ من الكلام فتيقه ، ومن العلم ملحه ، وروى لبزرجمهر أمثاله ، ولأردشير عهده . . . وصير كتاب مزدك معدن علمه ، ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته ، إنه الفاروق الأكبر فى التدبير ، وابن عباس فى العلم بالتأويل . . . فيكون أول بدوه الطعن على القرآن فى تأليفه ، والقضاء

---

(٧٩) انظر King Husrav & His Page الذى نشره ج . م . انقالا (باريس ١٩٢١) وانظر أيضا ا. كريستنسن L'Iran sous les Sassanides (باريس ١٩٣٦ ص ٤١١ — ٤١٣ .

(٨٠) جولدزيهر فى دائرة المعارف الإسلامية E. I. جـ ١ ص ١٢٢ وفى Muh. Stud جـ ١ ص ١٦٨ هامش ٢ فى اقتباس عن الحصرى القيروانى زهر الآداب جـ ١ ص ١٤٢ *

عليه بتناقضه . ثم يظهر فيه ظرفه بتكذيب الأخبار ، وتهجين من نقل الآثار ، فإن استرجح أحد أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فتل عند ذكرهم شدقه ، ولوى عن محاسنهم كشحه . وإن ذكر شريح جرحه ، وإن نعت له الحسن استثقله . . . ثم يقطع ذلك من مجلسه بسياسة أردشير بابكان ، وتدبير أنوشروان ، واستقامة البلاد لآل ساسان . فإن حذر العيون ، وتفقده المسلمون ، رجع بذكر السنن إلى المعقول ، ومحكم القرءان إلى المنسوخ ، ونفى ما لا يدرك بالعيان وشبه بالشاهد الغائب . لا يرتضى من الكتب إلا المنطق . . . « ومن الدليل على ذلك أنه لم ير كاتب قط جعل القرءان سميره ، ولا علمه تفسيره ، ولا التفقه فى الدين شعاره ، ولا الحفظ للسنن والآثار عماده . فإن وجد الواحد منهم ذاكرا شيئا من ذلك لم يكن لدوران فكيه به طلاقة ، ولا المحبة منه حلاوة ، وإن آثر الفرد منهم السعى فى طلب الحديث ، والتشاغل بذكر كتب المتفقهين ، استثقله أقرانه واستوخمه ألافه ، وقضوا عليه بالإدبار فى معيشته والحرفة فى صناعته ؛ حين حاول ما ليس من طبعه ، ورام ما ليس من شكله »[٨١] . ولا تنس أن الكثرة الغالبة من أصحاب تلك الصناعة كانت تظهر جنوحا إلى الزندقة ؛ فليسوا شعوبيين وحسب بكل معنى الكلمة بل هم ممن يضمرون الزرادشتية[٨٢] . وكان المظنون أن إسلام الأديب ضحل ضعيف . والواقع أن الطبقة المستنيرة اجتاحتها فى النصف الثانى من القرن الثامن موجة من الشعور الدينى غير القويم . ولكنها ما لبثت أن تبددت بعد قليل ، لا بسبب استهجان الحكومة لها ، ولا حتى بسبب الاضطهاد من أجلها ، بل لأنها كانت فى معظم شأنها حركة سلبية تجنح نحو نظم دينية مهجورة كالمانوية والزرادشتية . وهذه الحقبة القصيرة الأجل هى التى ازداد فيها طراز الشعراء خصباً بظهور الشاعر « الماجن » (الشهوى) ، الذى كانت خلاعة أخلاقه تجعله يرمى تلقائيا (eo ipso) بالزندقة أى يعد هرطيقاً ذا عواطف غير إسلامية[٨٣] . وما كان

---

(٨١) عثمان ريشر (Excerpte) ص ٧٠ — ٧١ .

(٨٢) المرجع نفسه ص ٧٤ — ٧٥ . * *

(٨٣) انظر مثلا كتاب الإرشاد ج ٧ ص ٣٠٣ .

ارتفاع شأن الأدب ورقيه على يد أمثال هؤلاء إلا ليزيد فى مقدار تظنن الناس واتهاماتهم . على أن الأدب لم ينشب أن أصبح فى القرن العاشر معترفا به ولم يعد بعد ذلك موضع مهاترة ولا لجاج . وعلى الرغم من اطراد تقدم الروح الدينية السلفية الضيقة ، فإن ابن الجواليقى (المتوفى ١١٧٩ — ٨٠) يقرأ الأدب ، فى أحد مساجد بغداد كل يوم جمعة ، والراجح أنه كان من نوع الآداب الفنية الخفيفة Belles-Lettres[٨٤] .

والأدب والظرف يفرضان على صاحبهما معايير للحشمة ، ومعايير لأدب السلوك ومعايير للسلوك العاطفى ، ويتوقع من الأديب أن يكون مخلصا لإخوانه كريما مسماحا ضابطا لشهواته ، ويقدر اتصافه باللباقة أعظم تقدير . فقد اكتسب خالد البرمكى (المتوفى بعد ٧٨٠) ، أجزل الثناء عندما تبدل بالاسم الذى يطلق على طالبى الحاجات وهو « السؤال » (: يعنى المطالبين الملحين) اسم الزوار[٨٥] . والأدب يتناول الفكرة المثالية عن الحب ، وهى التى نشرها فن القصة اليونانى فى التاريخ القديم فأخذت تلقى قبولا فى الأدب العربى قبل (٧٠٠) ، ولكن قدر لها أن ترقى إبان القرون التالية إلى مراتب من الخلابة والتكلف أعلى كثيرا ، وإن تقاليد الحب الرومانسى (الرومانتيكى) لتغدو من القوة بحيث تضفى لونها على أشد العلاقات اتساما بالروح الدنيوية[٨٦] . والمجتمع يأخذ نفسه فى « الحب » بمنهج الفلاسفة . فالحب الأفلاطونى يمجد فى

---

(٨٤) الإرشاد ج ٢ ص ٣٥٨ . وفى القرن العاشر يجد المقدسى — المجلد الثالث من المكتبة الجغرافية العربية BGA ص ٣٠٣ فى مساجد مصر حلقات الدرس مكونة من جماعات متجاورة من الفقهاء ، وقراء القرآن الكريم وقوما من المهتمين بالأدب والحكمة .

(٨٥) الأغانى (الطبعة الثالثة) ج ٣ ص ١٧٣ . انظر أيضا قصيدة سلم الخاسر (المتوفى ٨٠٣) فى مدح الوزير البرمكى يحيى بن خالد (قطعة ٤٠ البيت ٤ من الطبعة التى نشرها المؤلف بمجلة Orientalia, N.S. العدد ١٩ (١٩٥٠) ص ٧٣ . وقد أوردها الإرشاد ج ٤ ص ٢٤٩) :

« أعطاك قبل سؤاله   فكفاك مكروه السؤال » *

(٨٦) انظر مثلا حكايات الوشى ص ٩٥ فما بعدها .

شخص العشاق العذريين الذين يقتلهم الحب ، وتدرس سيكولوجية الحب ، وتمتدح مقاومة الشهوات ، إذ ليس مما يخلق بالأديب أن يفقد سيطرته على قلبه[٨٧]. فإذا الأديب استسلم وجب عليه أن يدرك أن هناك تقليدا للخلق فى الحب لايملك العاشق إلا أن يستمسك به . فإذا هو انحرف نزل عن لقب الظريف . وهذه السنة مقررة فى شؤون الحب حتى فى نواحى الثياب والطعام وما شابههما حيث تنظم أيضا كل مستلزمات الظرف فى جوامع دقيقة[٨٨] .

والأدب والسبك الأدبى، وهما أمران يتماثل تأثيرهما إلى حد كبير فى الذهن الإسلامى — هما السبب الأول فى تداخل الطرز البشرية (والمهن)، الذى تتسم به الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى . فالعالم من هؤلاء لا يكتفى بمد لواء علمه على حقول كثيرة ليصبح رويدا رويدا جامعا موسوعيا (انسيكلوبيدياً) أو علامة مستبحرا ، ولكن بينما هو يقتحم أحد الحقول بوصف كونه عالما إذا به يقتحم آخر كأديب ، وكان الشاعر حافظ (المتوفى ١٣٩٠)[٨٩] يعلم علم الكلام ويدرس النحو ؛ وكان عمر الخيام (المتوفى ١١٣٢) رياضيا أولا ؛ وإن ابن حزم مؤرخ الأديان ليكتب فى العشق بروح الأديب متبعا فى ذلك ابن داود (المتوفى ٩٠٩) الفقيه المحافظ والفيلسوف المتحمس . ويفوز رجال السياسة بالاستحسان كنقاد ويحظى به الملوك كشعراء. ويروى علماء الكلام الحكايات، ويكتب الأدباء الرسائل الدينية . فكل من أوتى التمكن من طرائق التعبير المقررة فقد وهب الوسيلة التى تهيء له إعادة تنظيم المادة التى أعدها أحسن إعداد وأيسره ، حماسة المصنفين وعلم العلماء على مر القرون . وفى مقدور الكاتب الماهر أن يعالج أى موضوع . فكل مايراد معرفته مخزون فى الصدور أومستودع فى السطور ، ولم يبق على العلماء إلا أن يفسروا النتائج التى أحرزتها

---

(٨٧) المرجع السابق ص ١١٧ — ١١٨ .

(٨٨) المرجع نفسه ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٨٩) عن التاريخ انظر هـ . لر . رومر فى Abh. d. Akad. d. Wiss. U. d. Lit (Zu Mainz), Lit. KL, 1951,P. 103.

عقول الماضى العظيمة ، وما على الأديب إلا أن يجعلها مستساغة وأن يبسطها ويخرجها فى صورة شعبية يقبلها المجتمع المؤدب . وأغلب الأمر أن يكون العالم هو الأديب أيضا .

لقد أرهف الأدب قوة الملاحظة والعلم بطبائع الناس ، وهو الذى أقام أسلوب الحياة الاجتماعية فى العصر الذهبى للإسلام وحدد الشكل الذى تصل به المعلومات إلى الطلعة من الناس ، ولم يكن الأدب فكرة منتجة فى حد ذاتها . بل الحق أنه أصبح الأداة الكبرى لذلك السبك الأدبى للفكر كله ، وهو التحول الذى يؤذن بنهاية مساهمة الإسلام بالعصر الوسيط فى تقدم البشرية . ورغم احتمال إصابته بالعقم شأن كل فكرة شكلية بحتة ، فإنه بث الجمال فى كثير من التوافه ، وشرف كثيرا مما كان فجيجا غليظا غير قشيب فى حياة تلك الفترة ، وكان يمثل أملا إنسانيا لا رجاء حرْفيا فى رفعة منزلة الكاتب والأديب إلى مستوى النماذج المثالية ، ومن الحق أنه سرعان ما فقد القدرة على استثارة الجهد الخلاق . على أن الأدب ظل حتى النهاية الوسيلة الكاملة للتعبير فى جماعة إنسانية أصبحت مكدودة متعبة ويائسة محرومة من نعمة الأمل إلى حد ما ، ولكنها ظلت مع ذلك متحضرة حضارة رفيعة(٩٠) .

---

(٩٠) الفارق الجوهرى بين الأدب وبين المثل التربوية الاغريقية إنما يكون فى انعدام العنصر السياسى من الأدب أى (Burgerliche Tuchtigkeit) على حد تعبير هـ . فون آرنم فى كتابه (Leben und Werke des Dio Von Prusa) (برلين ١٨٩٨) ص ٨ . هذا وإن مصير الإمبراطورية الإسلامية يذكرنا بأفلاطون فى كتابه « القوانين 697C » حيث يفسر سقوط الإمبراطورية الفارسية ويرده إلى أن الشعب قد حرم نعمة الحرية وأبيد حقا عندما قضى على فكرة المجتمع .

الفصل الثامن

التعبير عن الذات

الأدب والتاريخ

يفصح الإنسان عن نفسه بما يلفظ به من لفظ أو بمؤلف يؤلفه أو بهما جميعا . ولما كان يعتمد على الواسطة التى بها يترجم عقله عما فيه ، فإن اتجاهه لعقلى يتبدى بسرعة تتفاوت زيادة ونقصانا . وعلى الرغم من تقبل وجداننا بالرضا المباشر كل ألوان الإفصاح ، فإن ذلك الإفصاح الذى ينبض به النغم الموسيقى أو يفيض عن الحجر يظل غامضا مبهما ، ويكون الحدس والتخمين أساسا لتفسيره اللفظى ، بل حتى النفسانى .

وأكبر ما عادت به الحضارة الإسلامية على حياة الإنسان الروحية إنما جاء من طريق التعبير اللفظى . وهناك حدود يعمل فيها الأدب ؛ وتقصى هذه الحدود يكشف عن مدى الاهتمام وطرائق التحليل التى تبيحها الحضارة الإسلامية للفرد ، ففى نطاق هذه الحدود يعبر الأدب عن الفكرة التى كونتها تلك الحضارة عن الإنسان ، وهو يستعمل فى ذلك طريقتين : التعبير الصريح ، وانتقاء الخصائص التى يقدمها ابتغاء الكشف عما تحتويه .

وإذن يكون التعبير عن الذات بواسطة الألفاظ على نوعين ، فإنك ربما اقتصرت فى بساطة على مجرد وصف ما يحدث فى دخيلة نفسك ، ولابد لمثل هذا الوصف من أن يتضمن بحث الأشياء أو الحوادث التى تمخضت عنها تجاربك . والواقع أن عنصر الإسهام الشخصى الصريح فى الموضوع ، كثيرا ما يبدو كأنما قد غلبته وغطت عليه الصور العامة ، ومع ذلك يسهل علينا أن نستبين فيها معالم العنصر الشخصى Subjective . ومثل هذا الضرب من تعبير المرء عن خبرته يلهم الشعر الغنائى والتراجم الذاتية .

ومن جهة أخرى ، يمكن التعبير عن الخبرة فى نقلة واحدة ، إن جاز مثل هذا القول ، وذلك بخلق شخصيات أخرى عدا شخصك أنت ، وخلق الأحداث والتصرفات التى تتكشف فيها طوايا هذه الشخصيات وتتطور . فمتى اعتمد هذا الضرب من التعبير عن الذات على الوسائل الفنية المختارة لعرض تلك الأحداث والتصرفات ، اتخذ صورة الملحمة ، أو القصص المنثور ، أو الدراما .

وفيما بين هذين الطرازين الأساسيين من التعبير عن الذات ، مع الأخذ من ناحية ما بسهم من خصائص كل منهما ، يقوم التاريخ وتوأمه الخاص ، وهو التراجم . فعنصر الإفصاح عن دخيلة النفس الذى يتجلى فى فهمنا للتاريخ ، وفى تفسيرنا لتصرفات من به من أبطال أمر واضح لا يخفى علينا ، ولا يقل عنه وضوحا ضعف الحدود الفاصلة بين طريقتى عرض الحوادث فى التاريخ وفى الملحمة .

ومادة التعبير الذاتى ، شعرا كانت أم نثرا ، تكيفها مجموعتان من العوامل . وإحدى هاتين المجموعتين هى مجال الخبرة التى يقتصر الإنسان على مجرد الشعور بها وحسب ، بل لقد أنشأ الوسيلة اللغوية اللازمة لعرضها . والتقدم يقصد به وحده دون أى شىء آخر ، اتساع مجال تلك القدرة على التعبير الواضح .

أما المجموعة الأخرى فيجوز أن يطلق عليها اسم التقاليد الأدبية . ولم يحدث قط أن اتسعت تقاليد أدبية حتى شملت كل شىء . فأرحب أنواع التقاليد وأعظمها شمولا ، وهى تلك التى تبيح — بل تشجع — معالجة عدد هائل من المواد ، تأخذ بعدد من المحظورات Taboos أى الموضوعات التى لا يجوز مسها . وأبلغ من هذه أثرا فى الحد من محتويات التعبير الذاتى الأدبى وتضييق أفقه ، أنه يوجد هناك على الدوام مناطق ينعدم فيها عنصر الاهتمام . وكانت العقول فى القرون الوسطى تجيد التعبير عن نفسها بطلاقة ولباقة خاتلة فى موضوع المعتقدات ؛ إلا أن الرجل العصرى لم يعد يجد فى مثل هذا الطراز من « النظر » وسيطا مناسبا للتعبير عن الذات وتمثيل الذات .

ومع ذلك ، فإن العامل الأكبر فى تشكيل التقاليد الأدبية وحصرها ، إنما هو الأوضاع الخاصة التى تقرر طرزا أدبية (Cenres) معينة مع استبعاد أخرى ، كما أنها تحتم طريقة معينة من طرق الدراسة — وهو أمر كثيرا ما ينطوى على الحد من تلك الدراسة — من ناحية المادة المخصصة للطراز الأدبى المفرد . وبذلك لا يقتصر الحصر على عدد الموضوعات ونوعها فقط ؛ بل أيضا على إمكان معالجة الموضوعات المسموح بها .

وتختلف قوة هذه الأوضاع (التقاليد) من حضارة إلى حضارة ، كما أنها تختلف فى الحضارة الواحدة من عصر إلى آخر ؛ ولكن هذه الاختلافات أميل إلى التفاهة وضآلة الشأن . ولا شك أن تقاليد الطرز الأدبية كانت فى أدبى الإسلام الرئيسيين العربى والفارسى ، مفرطة الصلابة والتماسك شأنها فى ذلك شأن العهود الكلاسيكية الغابرة . وكان النقاد فى غالب الأمر ، ينحازون إلى الجانب المحافظ . وكانت الأبحاث النظرية تميل إلى استدامة التقاليد المقررة القديمة . كما أن الضرورة القاضية بتكييف التعبير وفق تغير الانطباعات ، لم تكن تلقى قبولا عاما . وكان الشعر فيما يرى هؤلاء النقاد الذين يداخلهم ميل للقديم المهجور نصفه عاطفى ونصفه لغوى ، أمر صناعة قبل كل شىء ؛ وكانت أبرز ميزاته فى نظرهم صدق مطابقته للشكل المقرر ؛ وليس كفايته فى التعبير عن الذات .

والقصيدة فى الجاهلية يجب على حد قول ابن قتيبة — وكثيرا ما يستشهد به — أن تبدأ بذكر « الديار والدمن والآثار . ثم كان الشاعر يشكو ويبكى ويخاطب الربع المهجور الموحش ويستوقف الرفيق ، ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها ، ثم يصل ذلك بالنسيب (المقدمة الغزلية) فيشكو شدة الشوق وألم الوجد وفرط الصبابة ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه ويستدعى به إصغاء الأسماع إليه لأن النسيب قريب من النفس لائط بالقلوب . . . » .

ثم يستطرد الشاعر إلى « الشكوى من النصب والسهر وسرى الليل وحرارة الرمضاء وإنضاء الراحلة والبعير »(١) .

وأخيرا يبلغ الشاعر مقصده ، وهو منزل رئيس من الرؤساء يستدر كرمه بالمديح أو يقدم إليه مطلبا سياسيا بوصفه الناطق بلسان قبيلته .

وكل تفصيل فى إنشاء القصيدة يكيف على وفق أحوال الصحراء وطبقا لظروف الجاهلية . وكانت مواضع النسيب المألوفة (Loci Communes) للشعراء تبدو فى أذن المسلم الحضرى مبتذلة إن لم تكن مضحكة . وابن قتيبة يصر على أنه : « وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذاهب المتقدمين فى هذه الأقسام فيقف على منزل عامر ويبكى عند مشيد البنيان لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم العافى أو يركب حمارا أو بغلة فيصفهما لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير أو يرد على المياه العذبة الجوارى لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطوامى أو يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والورد والآس لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح والعنوه والعرار »(٢) .

قال خلف الأحمر (المتوفى ٧٩٦) : « قال لى شيخ من أهل الكوفة : أما عجبت أن الشاعر قال أنبت قيصوما وجثجاثا [وهما نبتان من نبت الصحراء] فاحتمل له وقلت أنبت آجاصا وتفاحا فلم يحتمل لى »(٣) .

وقد يجوز لنا أن نفترض أن خلفا لم يدهش بأى حال . وذلك أنه أوضح فى موضع آخر ، أن على النقاد أن يتبينوا صفة القصيد وكيفه كما ينبغى للصراف أن يختبر قطعة من النقود . قال : « فإذا أخذت أنت درهما فاستحسنته فقال لك الصراف إنه ردىء هل ينفعك استحسانك له »(٤) . وكان النقاد يصرون

---

(١) ابن قتيبة ، كتاب الشعر والشعراء نشره م ديغويه (ليدن ١٩٠٤) ص١٤ — ١٥ وترجم الفقرة ر. ا. نيكلسون فى كتاب A lit. Hist. of the Arabs (لندن ١٩١٤) ص ٧٧ — ٧٨ .

(٢) ابن قتيبة الشعر ص١٦ والنباتات المذكورة هى الشيح ، والعنوة ، والعرار .

(٣) المرجع السابق .

(٤) الجمحى ص ٤ .

دائما على الاحتفاظ بالأوضاع التقليدية التى كانت تقيد الطراز (Genre) الأدبى العتيق[٥] .

تقوم أسس التعبير الذاتى عند المسلمين — إن جاز قبول مثل هذا التعميم رغبة فى اليسر — على تقاليد أدبية كبرى ثلاثة : هى العربية والفارسية والإغريقية . وقد أظهرت العربية أنها أشد الثلاثة نفوذا وأرسخهن قدما ، ولا سيما من حيث جهاز الشعر[١٥] خاصة ، والناحية الفنية بوجه عام . ومن سوء الحظ أن التراث الفارسى لا يقدر دائما تقديرا مضبوطا ، وذلك نظرا لأن العناية بحفظ الأدب الساسانى بما فيه من وثائق التدوين التاريخى كانت معيبة بتراء . وفضلا عما تم على يد الإغريق من تقدم فى ميادين السيكولوجيا والفلسفة كالذى حدث من تعميق فكرة الحب وإرهاف المقدرات المنطقية ، يدين العرب لهم بنماذج من القصص ، ونماذج من العرض الخطابى ، وعدد لا بأس به من الأمور العادية والأقيسة الإنسانية التى كانت معوانا عظيما للكاتب العربى إبان كفاحه فى سبيل التعبير عن الفكرات والخبرات التى لم يكن أدبه القومى يمده بسابقة تعينه على عرضها .

والعربى من بين هذه التقاليد الثلاثة هو الذى نعرفه خير المعرفة . على أن قصور علمنا بالأدب الساسانى وبتفاصيل ما أسهم به الإغريق لا يمكن أن يخفى عن أبصارنا بأى حال أن نزعة التعبير الذاتى المسئولة عن تطور الشعر الغنائى Lyrics والتراجم الذاتية autobiography تستمد قوتها الكبرى من التقاليد العربية ، فى حين أن الاتجاه المؤدى إلى الملحمة والتمثيل الدرامى يستقر فى الأدب الفارسى ، ويظل على وجه الإجمال سمة فارسية . وذلك على حين أن الطرازين الوسط بينهما وهما التاريخ والتراجم يغذيهما كل من التقليدين ،

---

(٥) أطلب الحركات المضادة لهذه والخلاف بين الأقدمين والمحدثين بوجه عام ، فى كلمة المؤلف بمجلة JNES عدد ٣ (١٩٤٤) ص ٢٤٦ — ٢٥١ .

(١٥) الجهاز الشعرى : مجموعة المواد الأدبية والتاريخية اللازمة للدراسة النقدية والأدبية . (المترجم) .

ولكن ربما كان من العدل أن نقول إنه حدث أثناء التشكيل النهائى لفنى المؤرخ وكاتب التراجم ، أن برزت الطرائق العربية والنظرة العربية إلى الإنسان ، بشكل أقوى إلى حد ما . وكانت الروح الإغريقية التى أدبرت بعد القرن العاشر تتغلغل فى كل مكان . على أنها مع ذلك لم تخلق طرزا جديدة من التعبير الذاتى ، ولكنها اقتصرت على التأثير فى الموجود منها بتوسيعها الخبرة السيكولوجية وزيادتها من ثروة الوسيلة الفكرية للسيطرة عليها والتمكن منها .

٢

ويخصص ثعلب (المتوفى ٩٠٤) للشعر وظائف أربعا : الأمر والنهى والإخبار والاستفهام[٦] . وهذه الأغراض الأساسية للشعر تتفرع إلى « المديح والهجاء والرثاء والاعتذار والغزل والتشبيه والوصف[٧] » .

ولم يحدث قط أن خرجت الأبحاث النظرية العربية خروجا مطلقا عن هذا التصنيف ، بل كانت تطبق فى شىء من الخلط والاضطراب ، كلا من نوعى الفوارق الشكلية والمادية . فهذا أبو هلال العسكرى (المتوفى ١٠٠٥) يقسم الشعر فى بعض فصوله إلى أقسام أربعة : « المديح والهجاء والفخر والغزل[٨] ، ولكنه يعود فى موضع آخر فيعلن عن تقسيم ذى خمسة أبواب يحل الرثاء محل الفخر ويضيف الوصف[٩] » .

وربما اختلف فى هدف هؤلاء النقاد ، فهل كانوا يريدون من تصنيفاتهم المتعددة أن يكشفوا للعيان عن الخصائص الجوهرية للشعر الكلاسيكى العربى أى الجاهلى ؟ (الذى سجل منذ حوالى ٤٥٠ إلى ٦٢٠ م) ، ومن الواضح الجلى

---

(٦) قواعد الشعر ، نشره س . شياپارلى أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى الثامن جزء ٢ قسم ١ (ليدن ١٨٩٣) ص ١٨٣ .

(٧) المرجع السابق ص ١٨٤ .

(٨) أبو هلال العسكرى ديوان المعانى (القاهرة ١٣٥٢) ج ١ ص ٣١ .

(٩) المرجع السابق ص ٩١ . وثم تقسيم غاية فى التفصيل يورده قدامة بن جعفر (؟) فى نقد النثر (القاهرة ١٩٣٣) ص ٧٠ .

أنهم لم يوفقوا إلى غايتهم ، وإذا غضضنا النظر عن المشاحنات القبلية والشخصية وجدنا اهتمام الشاعر بالوصف هو الغالب ، ويتركز هذا الاهتمام فى الأشياء أكثر منه فى الناحية العاطفية ، وربما كان أقرب إلى الدقة أن نقول إن الشاعر يستمتع فى رسم العالم الخارجى بقسط من الحرية أكبر منه فى تصويره لعاطفته . وإن جزالة ودقة وصفه لجو الصحراء — ولمطيته جملا كانت أم حصانا وللحيوان الذى يبعث الحياة فى تلك السهوب المقفرة ، ولأسلحته — ووصفه فى مجال آخر للصيد والشراب — ولمحبوبته ، جامعا فى ذلك كله بين الإشراق الناصع وبين الأستاذية التامة تقريبا ، ليوحى منذ البداية بقدر جسيم من التلقائية وحرية الاختيار لدى الفنان ، وإن يقظته فى استجابته الإنطباعية(١٩) Impressionistic لتسعفه بالتشبيهات الرائعة ، ولكنها فى الوقت نفسه تحمل الشاعر على أن يذعن لملابسات عابرة وتعرض وحدة عمله للخطر . على أن أى نظرة عامة فى الشعر العربى الجاهلى سرعان ما تسفر عن النماذج المفروض أن الشاعر يستمسك بها .

وكان ثم نظام دقيق يعين الحيوان ، بل حتى المناظر البرية ، التى للشاعر أن يعرض لها بالوصف — فليس هناك البتة صورة واحدة تمثل الأماكن شبه الحضرية التى ربما قضى فيها كثير من الشعراء قدرا كبيرا من حياتهم ، والنسيب ، وهو المقدمة الغزلية التى تبدو لأول نظرة بالغة التأثير مشرقة الألوان — مقصورة فى الواقع على بضع بواعث متعاقبة لكل منها عبارته وخياله(١٠) . وإن المرء منا ليحس بدافع يغريه أن يقول إنها امرأة واحدة

---

(١٩) (مذهب فى التصوير يمد إلى الأدب) — ينبغى بمقتضاه أن تسجل الصورة والانطباعات الحسية المباشرة التى حصلت للمصور عندما نظر إلى الأشياء التى يمثلها ؛ ولا ينبغى أن تكون تمثيلا تقليديا للحقائق الدخيلة التى قد يعرفها المصور عن طريق آخر عدا خبرته البصرية المباشرة . (المترجم) .

(١٠) انظر الكاتب فى مجلة Orientalia العدد ٨ (المجموعة الجديدة ١٩٣٩) ص ٣٣٣ — ٣٣٦ .

تلك التى يروح الشعراء يجلون فتنتها جميعا ولكن بمهارة تتفاوت . فهى عندهم جميعا ذات منزلة رفيعة فى المجتمع القبلى ، وهى تطابق على وجه الإجمال مطالب الذوق فى عصر روبنز(١١٠)وإن كان من البديهى أن شعرها وعينيها أدكن لو نا مما كان للغانيات الهولنديات اللائى خلدهن روبنز ربات أو حوريات .

وإذا تحدث الشاعر عن الحب كان حديثه عن الأيام الماضية والأمل الضائع ، وكان مما آذن بقرب نهاية الطراز الجاهلى للقصيدة أن أبا ذؤيب (المتوفى قرابة ٦٥٠) قد عبر فى نسيبه عن الأمل فى هوى لا يزال نابضا بالحياة(١١) — فيقول :

يابيت خثماء الذى يتحبب   ذهب الشباب وحبها لايذهب

وكان صبغ الحبّ بالصبغة الواقعية وأعنى بذلك عرض الحادثة والمشاعر التى قد تكون صحيحة فى الحاضر أو تشير إلى سعادة مستقبلة أو خلاف منتظر ، أحد نواحى التقدم الهامة التى يرجع الفضل فيها لما يعرف بمدرسة الشعراء المدنيين (التى ازدهرت بالمدينة حوالى ٦٧٠ — ٧٤٠) . ومما يشهد بعبقرية أعظم شعراء الجاهلية ، وهو امرؤ القيس (توفى قرابة ٥٤٠) أنه يعرض لبحث خبرات شخصية خاصة دون أن يلقى بالا كبيرا إلى مستلزمات العرف . ولكن حتى امرؤ القيس نفسه لم يستطع التخلص من الاخلاد إلى الذكريات ، بل وأكثر من ذلك أن نسيبه يحتفظ بالأوضاع التقليدية إلى درجة وسط ، على حين أن شعره الاعترافى confessional مقتضب مدسوس فى مكان غير بارز من القصيدة .

والعرف الاجتماعى لا يبيح التصريح باسم المحبوبة . فى العهود الإسلامية الأولى كانت الأسرة تشعر بأن شرفها خدش إذا ذكر أحد الشعراء اسم

---

(١١٠) (روبنز Rubens هو المصور الهولاندى الشهير ١٥٧٧ — ١٦٤٠ — المترجم) .

(١١) الديوان نشره ج هل (هانوفر ١٩٢٦) قصيدة ١٨ بيت ١ . (ص ٦٣ طبعة دار الكتب — المترجم) .

بعض نسائهم مشببا . وبلغ الأمر بعمر بن الخطاب أن حظر الشعر الغزلى(١٢). وإنا لنرتاب فى أن الخليفة كان يريد تنفيذ هذا الحكم الصاوم جديا ؛ ومهما يكن الأمر فقد كان من سوء الأدب أن يذكر الشاعر فى غزله أسماء غير مفتعلة مهما يكن مبلغ عفته(١٣) . وقد يجوز ذكر أسماء الجوارى ؛ أما الحرائر فلا ؛ ولما حجت أم البنين زوجة الوليد بن عبد الملك الأثيرة إلى مكة «كتب يتوعد الشعراء جميعا إن ذكرها أحدهم أو ذكر أحدا ممن يتبعها»(١٤). وإن العباس بن الأحنف المتوفى (المتوفى ٨٠٦) ليقول الشعر بتفصيل وبرقة بالغة وامتياز رفيع فى حبه ، الذى تحول من الحلاوة إلى المرارة ، مع التورية عن محبوبته بتسميته إياها فوزا ، وهو من أسماء الجوارى . ثم تتراخى صرامة الأوضاع بتقدم الزمان . ولكن عندما يوشك الصدق فى تصوير الوجدانات والعواطف أن يحرز النصر وتزول من طريقه كل عوائق النموذج البائد أو تكاد ، تهجم تلك النزعة القاتلة نزعة السبك البيانى rhetorization فتكتم أنفاس الشعور الشخصى وتطفىء حرارته تحت طلاء من الإشراق اللفظى .

وليس أدل على قوة التقاليد الشعرية ومالها من أثر قاهر جارف مما جرى لشاعرين من شعراء العصر الأموى . فقد حدث أن ابن قيس الرقيات انضم إلى بعض الثوار فى إحدى الفتن حتى اذا انهزم زعيمه فر إلى الكوفة ، حيث خبأته فى بيتها امرأة لم يلقها من قبل . قال ابن قيس : « فأقمت عندها سنة تروح وتغدو على بما أحتاج إليه ، ولا تسألنى عن حالى ولا نسبى ، فبينا أنا بعد سنة مشرف

---

(١٢) الإرشاد ج ٤ ص ١٥٤ ؛ انظر الأغانى (الطبعة الثالثة) ج ٤ ص ٣٥٦ ، تعقيب الشاعر حميد بن ثور .

(١٣) انظر قتمد عمر بن عبد العزيز انصيب فى الأغانى (ط ٣) ج ٦ ص ١٢٣ — ١٢٤ . (حيث يقول له : هيه يا أسود :

بزينب ألمم قبل أن يرحل الركب وقل إن تملينا فما ملك القلب

أأنت الذى تشهر بالنساء وتقول فيهن ! ؟ — المترجم) .

(١٤) المرجع السابق ص ٢١٨ .

من جناح إلى الطريق ، إذا أنا بمنادى عبدالملك ينادى ببراءة الذمة ممن أصيت عنده ، فأعلمت المرأة أنى راحل ؛ فقالت لا يروعنك ما سمعت ، فإن هذا نداء شائع منذ نزلت بنا ، فإن أردت المقام ففى الرحب والسعة ، وإن أردت الانصراف أعلمتنى ؛ فقلت لها : لا بد لى من الانصراف ؛ فلما كان الليل، قدمت إلى راحلة عليها جميع ما أحتاج إليه فى سفرى ؛ فقلت لها : من أنت — جعلت فداءك — لأكافئك ؟ قالت : ما فعلت هذا لتكافئنى ؛ فانصرفت ولا والله ما عرفتها إلا أنى سمعتها تدعى باسمها «كثيرة» ، فذكرتها فى شعرى. وعفا الخليفة عن الشاعر فى الوقت المناسب ، فأحب إظهاراً لشكره واعترافه بالفضل ، أن يخلد بالشعر ذكر صنيع المرأة له . وفى هذا الموقف وجد قيس نفسه مع ذلك أسيرا للأوضاع . ولما لم تكن ثم شواهد قديمة ينهج نهجها لم يسعه إلا أن يدخل «كثيرة» فى نسيب عادى . فهو يتحدث عن حزنه من أجلها ، ويقدم كثيرة فى صورة المستخفة بحبه لأن الشيب عبث برأسه — مثلما فعل بعشرات من الشعراء من قبله . وقد عفى على غرابة نوع العلاقة التى كانت بينهما شدة ضغط العرف القديم الذى لا يفرق بين حال وأخرى(١٥) .

وهذا أعشى همدان (المتوفى ٧٠٢) فكت أساره بنت الرئيس الديلمى الذى أخذه جنوده أسيرا . فإنه عندما وعدها بأن يتخذها زوجة له . أطلقت سراحه وبعض أسرى آخرين من المسلمين . وأعلن الأعشى نبأ تلك الحادثة فى قصيدة طويلة . يفتتحها على الطريقة المألوفة بالتفجع على رحيل محبوبته ووصف تلك السيدة الحسناء . ثم هو لا يذكر قتاله فى البلاد القصية إلا بعد سبعة عشر بيتاً . ولولا ذكر عدد ضئيل من أسماء المواضع لأمكنك أن تقول إن الحادثة مما يقع فى أى مكان . وما أنت بمستطيع أن تكشف أية إشارة إلى

---

(١٥) ابن قيس الرقيات القصيدة رقم ١ الأبيات ١ — ٤ . القصة المنثورة الأغانى (ط ٣) جـ ٥ ص ٨٤ — ٨٥ ؛ انظر أيضا رودوكاناكس . Introduc ص ٣٣ ، ٤٦ — ٤٧ . واطلب المسألة بحذافيرها عند المؤلف فى Die Wirklichkeit weite der fruharabischen Dichtung (فينا ١٩٣٧) ص ١٠٦ — ٩ .

ظروف نجاته . ولا يكاد الأعشى يلم بطرف من الحقائق الواقعيـة حتى يتخلى عن نطاق الواقع ليعود فيساير قديم الأوضاع بأبيات من الفخر القوى[١٦] .

والفخر بل حتى رثاء الموتى يهدف إلى إثبات مطابقة المتـكلم أو المتوفى للمثل الأعلى . وهو شائق لأنه يبرز لنا هـذا المثل الأعلى نقيا من كل شائبة ، ولـكن العنصر الشخصى الخاص فى الافتخار بالنفس أو التمدح يكاد يكون تافها (إذ يغض الطرف على الدوام عن ذكر الوقائع) . ولم يصبح الغرب حساسا يتحرج من الافتخار إلا فى السنوات الثلاثمئة الأخيرة . وكان الأقدمون ، والإغريق ومعهم الرومان ولـكن بدرجة أقل ، وكذلك أيضاً أهل العصور الوسطى وعصر النهضة يسمحون به ، وكذلك فعل العالم الإسلامى[١٧] . وقد ناقش بلوتارك[١٨] ومن قبله كوينتليان[١٩] ، الأسلوب الذى ينبغى أن يكون عليـه الافتخار وأقصى مايمكن أن يباح فيه . ويفاخر ايزوقراطيس (المتوفى ٣٣٦ق.م) بمواهبه فى غير تهيب ولا خجل[٢٠] . وكما هى العادة كان مذهب الأقدمين فى هذا الشأن أقل فجاجة من العرب ، ولـكن النزعة هى هى على وجه الإجمال .

وعندما ينصح بلوتارك[٢١] بعـدم تشجيع فخر الإنسان بثرائه أو سلطانه وبالمطالبة بإقامة الفخر على أسس خلقية ، أى بسبب طيب المرء أو دماثته أو منفعته ، فإن ذلك يتم بنفس الروح التى تجعل أبا هلال العسكرى ينصح بأن يوجه المديح أو الهجاء بسبب (وجود أو امتناع) الصبـر أو العلم أو الذكاء

---

(١٦) القصيدة ٣٢ (نشر جاير) .

(١٧) ولـكن « العهد القديم » لايشجع عليه . انظر سفر الأمثال أصحاح ٢٧ : ٢: « ليمدحك الغريب لا فمك » .

(١٨) "De se ipso citra invidian Laudando" « عن مدح المرء نفسه إلى درجة تثير عليه الحقد » .

(١٩) Instiutions. xi 1. 15 — 24.

(٢٠) انظر Antapodosis, 141 وفى مواضع أخرى .

(٢١) الـكتاب المذكور آنفا ف ١٢ .

وما شابهها[٢٢] . وينبغى أن يتغاضى النقد عن العيوب الجثمانية . وإنما المعول على الخلق . وكانت الأوضاع القديمة — تظاهرها تلك النظرة التى ينظر بها العربى إلى الناس والأشياء محللا إياهم[٢٣] إلى ذرات وجزيئات ، — تحول فى أغلب الأمر دون رسم صور شعرية كاملة الفردية . وكان الميل إلى التفاصيل يستأثر بانتباه العربى وإنه ليؤديها فى حدة ونفاذ لا سبيل إلى محاكاته ؛ ولكن وحدة الإنسان فى مجموعها كانت تفلت فى الأعم الأغلب ، ما لم تصغ على صورة نموذج ، وذلك بينما يروح الشاعر يفاخر فى مهارة بشجاعة بطله وكرمه وعفته وفتوته وسعة حيلته .

ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الشعر كان يعرض الإنسان فى صورة أدنى أو بالحرى أبسط من حقيقته . على أن المثل الأعلى كان فى أحيان غير قليلة يصور فى صورة فتاة ذات ألوان صارخة ، ولكن الفرد الواقعى كان يغدو فى النهاية سرابا لا تصل إليه يدك . وبذا كان الشاعر أنجح فى إظهار الصور الخبيثة للفرد منه فى إبراز النواحى الطيبة . ولكن كان من المحتمل أن يعصف الغلو البلاغى بأحصف الأخيلة[٢٤] . ولما كانت اللياقة الاجتماعية أقل حماية للوضيع ، فان هذا الوضيع يظفر بأدق أنواع التصوير العارى من كل رحمة . فالخادم القبيح الوجه الغليظ الكفين الملوث بآثار العمل والذى يرعى جملا يدير ساقية[٢٥] ،

---

(٢٢) ديوان المعانى جـ ١ ص ٢٠٢ .

(٢٣) وهذه النزعة تعمل عملها أيضا من ناحية الشكل عندما يجعل البيت المفرد وليس القصيدة التى ورد فيها وحدة للدراسة النقدية وعندما يطالب النقاد بأنه ينبغى للبيت الواحد أن يكون « كلا » كاملا مستقلا ، انظر مثلا شمس قيس (القرن الثالث عشر) فى « المعجم » ؛ (لندن وليدن ١٩٠٩) ص ٢٦٠ والعسكرى كتاب الصناعتين ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢٤) انظر مثلا قول قدامة فى ذم المبالغة الذى نقله المرزبانى (المتوفى ٩٩٤) فى الموشح (القاهرة ١٣٤٣) ص ٣٥٤ .

(٢٥) ديوان لبيد نشره يوسف الخالدى (ڤينا ١٨٨٠) القصيدة ١٦ البيت ١٤ (ص ٩٥) .

تسنو ويعجل كرّها متبذل   شثن به دنس الهناء دميم

والجبلى الأعجف الذى يبحث عن شهد النحل البرى :

وأشعث ماله فضلات ثول   على أركان مهلكة زهوق
قليل لحمه إلا بقايا   طفاطف لحم ممحوض مشيق
تأبط خافة فيها مساب   فأضحى يقترى مسدا بشيق
على فتخاء يعلم حيث تنجو   وما فى حيث تنجو من طريق[٢٦]

والدليل الحادى :

يجتاب مهمهة يهماء صملقة   سكن الخلائق حادى الأدم مقتسط
مشمر خلق سرباله مشق   قاذورة فائل مغذمر قطط[٢٧]

كل هؤلاء يمثلون بدايات لم تنضج قط ولم تؤت ثمارها قط . ومما له بعض الدلالة أن الذى أبدع صورة من أبرز صور الشخصيات القليلة فى الشعر القديم ، — كان أحد الأفاق الصعاليك . وإليكم الطريقة التى يتحدث بها تأبط شرا عن صديقه الشنفرى .

« ولا أقول إذا ما خلة صرمت   يا ويح نفسى من شوق وإشفاق
لكنما عولى إن كنت ذا عول   على بصير بكسب الحمد سباق
سباق غايات مجد فى عشيرته   مرجع الصوت هدا بين أرفاق
عارى الظنابيب ممتد نواشره   مدلاج أدهم واهى الماء غساق
حمال ألوية ، شهاد أندية   قوال محكمة ، جواب آفاق
فذاك همى وغزوى أستغيث به   إذا استغثت بضافى الرأس نعاق
كالحقف حدأة النامون قلت له   ذو ثلتين وذو بهم وأرباق »[٢٨]

(٢٦) أبو ذؤيب ق ٢٢ الأبيات ١ — ٤ (ص ٨٧ و ٨٨ طبعة دار الكتب — المترجم) .

(٢٧) عبيد بن الأبرص نشره وترجمه (G. J. Lyall) (ليدن ولندن ١٩١٣) ق ٢٢ الأبيات ١٣ ب — ١٤ .

(٢٨) المفضليات قصيدة ١ بيت ٩ — ١٥ . الترجمة مجلد ٢ أبيات ٣ — ٤ ، والبيت ٩ ينطق بالعاطفة التقليدية .

إن أعظم تقدم أصابه التأمل الباطنى فى طوايا النفس قدر له أن يتم فى مضمارى تحليل الحب والمراحل التى يجوزها الحائر المتشكك فى طريقه إلى الله . ومما هو جدير بالذكر ، أن أحدا من أصحاب التراجم الذاتية لم يعرض قط فى ترجمته لنفسه لشئون الحب التى مرت به ؛ فلم تكن أخلاق العصر ولا تقاليده الأدبية بمستعدة لتشجيع تناول هذه الشئون . والشدة التى استبعد بها من مجال التعبير عن النفس كل ما هو عارض وكل ما هو وجدانى (إلا ما كان ذا سمة دينية خاصة) قد بعثت فى ذلك الطراز وفهمه للشخصية قدرا معينا من الجفاف وضيق الأفق .

وابن حزم فى كتابه « طوق الحمامة »[٢٩] ، يترسم خطى ابن داود فى ديوانه الغزلى المسمى « كتاب الزهرة » وإن فاقه فوقاً عظيما[٣٠] . فإن ابن داود يحاول أن يوضح عددا من الملاحظات السيكولوجية عن الحب والمحبين بوساطة الشعر . على أن تحليله للهوى ضحل غير عميق . والحب الذى يبحثه ، هو الحب الرومانسى ، أو لعله العاطفى ، كما أن أثر الفلسفة الأفلاطونية ملموس محسوس فى فقرات عدة من كتابه . وتكشف عناوين الفصول عن مجال الكتاب : « فمن قهر صبره ، زاد نحيبه . — ونحول البدن أقل برهان على الجوى . وطريق الصبر مديد ، وإخفاء الحب محنة . — فمن قهر صبره ، بان سره . — ومن تقدم حبه ، قويت شجونه . — ولن تعرف متانة عهد إلا إذا حدث الفراق أو الهجران . — والقليل من الوفاء بعد الموت أسمى من كثير من وفاء أثناء الحياة[٣١] » .

ولا يخلو بحث ابن حزم من بعض خصائص الديوان الشعرى Anthology . فهو يدعم كل بيان يكتبه ، بشعر يغلب عليه أنه من وضعه هو ، فضلا عن إيراد

---

(٢٩) نشرة د . ك . بتروف (ليدن ١٩١٤) ترجمة ا . ر . نكل (باريس ١٩٣١)

(٣٠) نشره ا . ر . نكل و ا . طوقان (شيكاغو ١٩٣٢) .

(٣١) الفصول ٤١ — ٤٤ ؟ ٤٦ ؟ ٤٩ — ٥٠ ؛ ترجمة نكل ، فى طوق الحمامة ، المقدمة ص ١٠٥ — ١٠٦ .

نادرة تساعد على توضيح المراد . ومهما يكن الأمر ، فإن مشاركة المؤلف الشخصية ، أوضح وأبرز فى كتاب ابن حزم منها فى كتاب ابن داود الأضخم حجما ، كما أن نفاذ بصيرة الأول قد طوع له أن يسبق سلفه اللعوب بأشواط بعيدة . ويعالج ابن حزم موضوعه بطريقة نظامية . فهو يبدأ بذكر مصادر الحب ، ويستطرد فيذكر أحداث الحب وصفاته الحميدة والذميمة ، ثم يعرج على الآفات الداخلة عليه ، ويختم حديثه بإنحائه باللائمة على الأفعال غير المشروعة وإطلاقه لسانه بالثناء على ضبط الشهوات ، «ليكون خاتمة إيرادنا وآخر كلامنا الحض على طاعة الله عز وجل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فذلك مفترض على كل مؤمن[٣٢] » . وإن فى ذلك الكتاب لخفة وظرفا خلابا يجعل الإنسان ينسى تقلقله وعدم استوائه . فأحيانا يبلغ ابن حزم أقصى غاية الفهم ؛ وهو يقنع فى أحيان أخرى بأن يكرر فى عبارة رشيقة ، أشياء كانت معروفة مألوفة قبل زمانه بقرون عديدة[٣٣] . وتظهر قدرته على أتمها عندما يحلل بعناية ما يلابس سلوك العاشق ودلالته .

ومن نكبات الحب الهجران . وهذه أنواعه :

(١) فأولها هجر يوجبه تحفظ من رقيب حاضر ، وإنه لأحلى من كل وصل .

(٢) ثم هجر يوجبه التدلل ، وهو ألذ من كثير الوصال ، ولذلك لا يكون إلا عن ثقة كل واحد من المتحابين بصاحبه . . . فحينئذ يظهر المحب هجرانا ليرى صبر محبه .

(٣) ثم هجر يوجبه العتاب لذنب يقع من المحب ، وهذا فيه بعض الشدة . ولكن فرحة الرجعة ، وسرور الرضى يعدل ما مضى . فإن لرضى المحبوب بعد سخطه لذة فى القلب لا تعادلها لذة .

(٤) ويقع فيه الهجر والعتاب . ولعمرى إن فيه إذا كان قليلا للذة ، وأما إذا تفاقم فهو فأل غير محمود وأمارة وبيئة المصدر وعلامة سوء .

---

(٣٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣٣) انظر مثلا مناقشتيه لطبيعة الحب — الكتاب نفسه ص ٨ — ٩ ، ١٣ .

(٥) ثم هجر يوجبه الوشاة .

(٦) ثم هجر الملل ، والملل من الأخلاق المطبوعة فى الإنسان ، وأحرى لمن دهى به ، ألا يصفو له صديق ولا يصح له إخاء ولا يثبت على عهد ، ولا يعتقد منه ود ولا بغض الكراهية .

(٧) ومن الهجر ضرب يكون متوليه المحب ، وذلك عندما يرى من جفاء محبوبه والميل عنه إلى غيره فيرى الموت ويتجرع غصص الأبى . . . فينقطع وكبده تتقطع .

(٨) ثم هجر القلى : وهنا ضلت الأساطير ، ونفدت الحيل ، وعظم البلاء ؛ وهو الذى خلى العقول ذواهل[٣٤] » . .

والتراجم الذاتية العربية يقتصر الكثير منها على سرد التواريخ الهامة : كالميلاد والدراسة والتعيين فى الوظائف العامة . فأما الشخصية الكامنة وراء الحوادث فتظل ملففة غير واضحة . وثمة مجموعة صغيرة من المؤلفات تحافظ على التقاليد التى استنها جالينوس Galen (المتوفى قرابة ٢٠٠) الطبيب اليونانى العظيم الذى ترجم لحياته فى صورة رسالة كتبها ردا على طلب صديق له ، وفيها سرد مؤلفاته فى تسلسل مضبوط . وقلما قام عالم — بوصف خلقه الشخصى ، وغير خاف أن جميع من كتبوا تراجمهم من المسلمين كانوا إما علماء أو متكلمين .

ويذكر الطبيب المصرى على بن رضوان (المتوفى ١٠٦١) أنه ينفذ كل ما ينطوى عليه قسم بقراط من شروط[٣٥] ويقدم صورة تفصيلية لنفسه . حيث يقول : « وأجتهد فى حال تصرفى فى التواضع والمداراة وغياث الملهوف وكشف كربة المكروب وإسعاف المحتاج وأجعل قصدى فى كل ذلك الالتذاذ بالأفعال والانفعالات الجميلة ، ولابد أن يحصل مع ذلك كسب ما ينفق فأنفق منه على صحة بدنى وعمارة منزلى نفقة لا تبلغ التبذير ولا تنحط إلى التقتير وتلزم

---

(٣٤) المرجع السابق ص ٩٦ — ١٠٩ (منتخب) .

(٣٥) انظر أبى أصيبعة (المتوفى ١٢٧٠) عيون الأنباء (القاهرة ١٢٩٩/١٨٨٢) جـ ٢ ص ١٠٢ — ١٠٣ .

الحال الوسطى بقدر ما يوجبه التعقل فى كل وقت وأتفقد آلات منزلى فما يحتاج إلى إصلاح أصلحته وما يحتاج إلى بدل بدلته وأعد فى منزلى ما يحتاج إليه من الطعام والشراب والغسل والزيت والحطب وما يحتاج إليه من الثياب فما فضل بعد ذلك كله صرفته فى وجوه الجميل والمنافع واجعل ثيابى مزينة بشعار الأخيار والنظافة وطيب الرائحة وألزم الصمت وكف اللسان عن معايب الناس وأجتهد أن لا أتكلم إلا بما ينبغى وأتوقى الإيمان ومثالب الآراء فأحذر العجب وحب الغلبة وأطرح الهم والحرص والاغتمام وإن دهمنى أمر فادح أسلمت فيه إلى الله تعالى وقابلته بما يوجبه التعقل من غير جبن ولا تهور ومن عاملته عاملته يداً بيد لا أسلف ولا أتسلف إلا أن أضطر لذلك وإن طلب منى أحد سلفا وهبت منه ولم أرد منه عوضا وما بقى من يومى بعد فراغى من رياضتى صرفته فى عبادة الله سبحانه بأن أتنزه بالنظر فى ملكوت السموات والأرض(٣٦) وتمجيد محكمها وأتدبر مقالة أرسطوطاليس فى التدبير وآخذ نفسى بلزوم وصاياها بالغداة والعشى وأتفقد فى وقت خلوتى ما سلف فى يومى من أفعالى وانفعالاتى فما كان خيراً أو جميلا أونافعا سررت به وما كان شرا أو قبيحا أو ضارا أغتممت به ووافقت نفسى بأن لا أعود إلى مثله (٣٧)».

على أن معاصرى الطبيب العظيم كانوا ينظرون إليه نظرة تختلف عن ذلك اختلافا يسيرا . يقول ابن أبى أصيبعة : «كان ابن رضوان كثير الرد على من كان عاصره من الأطباء وغيرهم وكذلك على كثير ممن تقدمه وكانت عنده سفاهة فى بحثه وتشنيع على من يريد مناقشته (٣٨)».

وقد ترجم ابن المقفع (المتوفى ٧٥٧) سيرة الطبيب الساسانى برزويه المكتوبة بقلمه ، وهى التى كتبت لمناسبة نقله إلى الفهلوية ، كتاب پانكاتانترا

---

(٣٦) سورة الأعراف . الآية ١٨٥ .

(٣٧) ج شاخت وماكس مايرهوف ، المناظرة الطبية الفلسفية بين ابن بطلان البغدادى وابن رضوان المصرى (القاهرة ١٩٣٧) ص ٣٦ — ٣٧ .

(٣٨) المرجع السابق ص ٣٩ .

Pancatantra عن السنسكريتية . وقد دفعت النزعة المثالية برزويه إلى اتخاذ الطب مهنة . وألم به اليأس حين أيقن باستحالة معالجة أمراض كثيرة وحين أدرك أن العلم بالدين يبرئ الإنسان من كل عيب ، فأقبل على دراسة مختلف العقائد . حتى إذا عجز عن أن يقرر أيها أفضل ، عمد إلى مبادئ أخلاقية عامة شاملة فاعتنقها راجيا أن تكون له رائدا . وقد شعر بجاذبية تجذبه نحو الزهد ولكنه أحس أنه أضعف من أن يقطع صلاته بهذا العالم . ومن ثم فإنه يتساهل ، ويرضى بما وجد فى المستطاع ممارسته من ألوان البر والصلاح . وفى هذا الاستسلام ، وهذا الانقطاع عن الكفاح الروحى قبل بلوغ الهدف المطلق ، يختلف برزويه اختلافا جوهريا عمن كتبوا سيرهم بعده من المسلمين الذين لا يستعرضون حياتهم إلا بعد ماينتهون إلى هدفهم الروحى المنشود(٣٩) .

والترجمة الذاتية الإسلامية ذات الأهمية الدينية ، إما أن تكون قصة هداية ، وأعنى بذلك التحول من مسلم طالح إلى مسلم صالح ، ومن شخص دنيوى إلى ولى ، أو تكون وصفا للطريق من الشك إلى اليقين .

والعادة أن يكون الاهتداء راجعا إلى بعض الحوادث الأخاذة وإلا فإلى حلم يرى فى المنام . وقد يكون حديث ذلك فى أحيان غير قليلة قريب الشبه من النوادر ، على أن مرد هذه الفكرة لدينا هو إسقاط الراوى للتطورات التمهيدية التى جعلت نفسه مهيئة للاستجابة لما عقد النية عليه .

وفى قريب من نهاية ١٠٤٥ رأى ناصر خسرو (المتوفى ١٠٨٨) وهو موظف صغير بمدينة « مرو » كان مغرما بمجالس اللهو والملذات وشاعرا كان يرجى له مستقبل زاهر ، رأى شخصا يحدثه فى منامه ويسأله : « إلام تشرب من هذا الشراب (يعنى الخمر) الذى يستلب لب الإنسان ؟ لخير لك أن تثوب إلى رشدك » . فأجابه وهو فى حلمه : « لولا الخمر ما وجد العقلاء شيئا يخففون به أحزان هذا العالم » .

---

(٣٩) انظر فى شأن « برزويه » تلك الفقرة المشرقة التى كتبها ف . روزنتال Analecta orienatalia العدد ١٤ (١٩٣٧) ص ١٠ — ١١ وبها تذكر المراجع .

فقال الطيف : « إن فقدان ضبط النفس وذهاب العقل ، لا يمنحان الإنسان راحة القلب . وليس من الممكن أن حكيما ينصح باتخاذ فقدان العقل مرشدا . فلابد إذن من التماس شيء آخر يزيد من قوة العقل والفكر .

وتساءل ناصر قائلا : « فأين أجد هذا ؟ »

فقيل له : « من يبحث يجد » وأشار الشخص إلى ناحية القبلة وانصرف دون أن يزيد على ذلك حرفا . « فلما استيقظ ناصر قرر أن يصلح من أمره ، حتى إذا ابتهل إلى الله أن يمنحه القوة على ما اعتزم ، استعفى من عمله وانطلق إلى مكة حاجا[٤٠] » .

إن اعترافات أوغسطين (المتوفى ٤٣٠) هى أقدم وصف باق إلى الآن للعملية النفسانية التى تقتاد عقلا متدينا إلى الاستيلاء من جديد على عقيدة طفوليته مع التعمق فيها . فعند ما برحت الشكوك بأوغسطين عكف على دراسة كل ما يقع تحت يده من تعاليم . وبعد أن خاض غمرات الفشل واليأس الممض ، أظهر على الصدق كامنا فى العقيدة الكاثوليكية التى لم يفهمها على صحتها إلا آنذاك فقط . والسيرة التى يلوح أنها تسامت بفضل مواهبه الفنية عن أن تكون مجرد هيكل لهذا التحول إنما تروى لاجرم بعناية فى الاختيار غايتها توضيح مراحل ومنطق هذا التطور وتبريرهما ، وأن تنظمهما فوق كل شيء فى نظام مضبوط . والاعترافات — وهى تعليمية مثالية أكثر منها وصفية — تكشف لنا عن صورة تقليدية لحياة إحدى الشخصيات التقليدية إلى حدما ، وقد جردت من كل تفصيل صحيح رؤى أنه زائد عن الحاجة اللازمة لتوضيح صعود المؤلف وتساميه . ولولا أستاذية أوغسطين الأدبية لانكشف لنا أنه ضحى بكمال رؤياه الذاتية فى سبيل أهميتها التهذيبية .

وعلى الرغم من كل القيود التى فرضها أوغسطين على تصويره لذاته ، فإن الاعترافات مليئة بالحوادث والتأملات التى ترد شخصيته إلى الحياة . وعندما يتصدى رجال أقل منه عظمة أو حتى أدنى منه كفاية أدبية لاستخدام خبراتهم

(٤٠) سفر نامه نشره س . شيفر (باريس ١٨٨١) ص ٢ — ٣ .

مثالا يحتذى ونبراسا يرشد للطريق الموصل إلى الحق، يضعف تكامل « السيرة » وبسطها وتطورها، ويفقد عنصر الترجمة اهتمام الكاتب، وعند ذلك يروى قصة شفائه النفسى مقتصرا على أدنى درجات وصف الوضع الشخصى. فحياته لديه ليست جديرة بالذكر إلا من ناحية ما يعود منها على الناس من درس أخلاقى أو دينى ليس غير. وتتقلص الشخصية حتى تصبح أداة لاستكشاف الحق.

وهذا المحاسبي يروح فى فقرة مطبوعة بطابع التواضع يفسر طريقه إلى الله. فإنه وقد غمرته الحيرة مما عليه علماء الكلام من الاختلاف وأحس العجز عن التوفيق بين آرائهم ولو بتأويل كتاب الله تأويلا مجازيا، فإنه التمس معونة التأمل ومراعاة سنة النبي ومحاكاته فى تحرج وتدقيق. « عظمت مصيبتى لفقد الأدلاء الأتقياء وخشيت نفثة الموت أن تعاجلنى على اضطراب من أمرى من اختلاف الأمة » ولكن الله وهبه الهداية عندما وجد « قوما وجدت فيهم دلائل التقوى والورع وإيثار الآخرة على الدنيا » ... يحببون الله إلى العباد يذكرونهم أياديه وإحسانه ويحشرون العباد على الإنابة إلى الله تعالى » ... فلما أن اتبعتهم: « رأيت الحجة العظمى على من فهمه » [٤١].

وليس من الضرورى أن يكون الحل الدينى مؤذنا بنهاية الطريق. فإن العلامة ابن الهيثم (المتوفى قرابة ١٠٣٩) وقد اكتوى بلذعات الشك، راح يردد تعاليم الفرق المختلفة منقبا عن الحق. حتى إذا برح به الفشل فى بحثه وجد الراحة فى الفلسفة الأرسطاطالية. وهو يعترف بأن الدراسة والبحث إنما هما عمله فى الحياة. وإنه ليتفق مع جالينوس فى اعتبار الصدق أمراً لا ينال إلا بالجهد العلمى [٤٢]. وبذلك تختلف تجاربه فى نتيجتها فقط لا تركيبها، عن تجارب المحاسبي وخليفته الأعظم وهو الغزالى.

---

(٤١) الوصايا (المسماة أيضا النصائح) النص فى كتاب ماسينيون Recueil ص ١٧ — ٢٠ ؛ ترجمة سميث Early. Myst. Baghdad ص ١٨ — ٢٠.

(٤٢) يظهر أنى اختلف هنا فى الرأى بعض الشىء مع روزنتال الذى يبدو (فى الموضع السالف ص ٧ — ٨) ميالا إلى التفريق بصورة أوضح بين ابن الهيثم وبين النموذج الأدبى الذى اتبعه المحاسبي والغزالى.

والغزالى يوائم إلى حد ما بين أعماله وبين تطوره السيكولوجى . فإن كتابه « المنقذ من الضلال »(٤٣)، وإن لم يطاول سفر « الاعترافات » فى جزالته ولا حجمه ، يترسم فى إنشائه النموذج الذى رفع شأنه أوغسطين . ذلك أن تشوقه إلى العلم الصحيح والمغالطات التى كان عليه أن يكتشفها فى كل تعليم يبحثه كانت تقض مضجعه . فجعل يدرس فى أعظم استفاضة واكتمال كل ما كان يعتقده علماء زمانه من آراء ، وكان يجدها ناقصة قاصرة . وكان قد بلغ منزلة مرموقة محترمة كمفسر للصدق ، على حين أن قلقه حول طبيعة هذا الصدق كان يقوض عمله وينقض ظهره ، بما ألقى على ضميره من كفاح مضن مرير . حتى إذا انهارت صحته عقد العزم على مغادرة كرسى الأستاذية والرحيل عن بغداد إلى بيت المقدس ودمشق ، حابسا نفسه على التطهير الذاتى وتفهم طريقة الصوفيين وأهدافهم . على أن الأحداث ما لبثت أن اجتذبته ثانية إلى حياة الدنيا ، ولكن ذلك لم يتم حتى وجد فى الصوفيين المرشدين الأكفاء الذين يهدونه الطريق إلى الهدوء فى كنف الله والذين يحتذون مثال النبى .

ومما يؤسف له أن الغزالى عندما يشرح أسباب عودته إلى التدريس لا يذكر البواعث الفعلية التى حملته على ذلك ، وأن سرده للظروف والأحوال على الجملة تافه وليس بذى بال ، والغزالى فى ذلك إنما يجرى على مقتضيات الطراز Genre كما يجرى على عادة التحفظ التى يتبعها حيال التفصيلات الشخصية معظم مؤلفى المسلمين . وبينما ترى التراجم الذاتية الأوربية المتأخرة — وكذلك الاعترافات — تسجل وتصف بعناية الشخصيات التى أثرت فى حياة المؤلف الظاهرة والباطنة ، فإن المحاسبى وابن الهيثم والغزالى يستوون فى التركز على

---

(٤٣) المنقذ من الضلال وقد طبع طبعات كثيرة . الترجمة الفرنسية لباربييه دى مينار ، الجريدة الأسيوية J. Asiatique العدد ٩ (المجموعة السابعة ١٨٧٧) ص ٥ — ٩٣ . ويقدم إلينا هـ . فريك تحليلا ممتعا للغاية فى Ghazâlîs Selbstbiographie : Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (طبعة مختصرة ، جيسن ١٩١٩) ؛ انظر أيضا روزنتال بالموضع نفسه ص ١٢ — ١٥ .

أنفسهم والتجافى بقدر الإمكان عن كل ذكر للمعاصرين فضلا عن تبيان صفاتهم . ومن ثم فإن تراجمهم الذاتية إنما هى مناجاة فردية اعترافية .

وحيث يقف الغزالى ويستنهض عون خبرة القارئ الوجدية ، تجد الكتاب الصوفيين يحاولون أن يصرحوا بما لا سبيل إلى التصريح به . وليس منهم من أبدى جسارة تعظم جسارة ابن الفارض (المتوفى ١٢٣٥) فى تائيته التى عمد فيها إلى بسط معنى الاتحاد مع الله وهو الغاية التى يشعر أنه بلغها .

إلى رسولا كنت منى مرسلا — وذاتى بآياتى على استدلت
ولما نقلت النفس من ملك أرضها — بحكم الشرا منها إلى ملك جنة
سمت بى لجمعى عن خلود سمائها — ولم أرض إخلادى لأرض خليفتى
فلا ظلم تغشى ولا ظلم يختشى — ونعمة نورى أطفأت نار نقمتى(٤٤)

ثم يروح ابن الفارض وقد تقمص النبى محمداً الذى يتصوره وقد كشف عن نفسه للحواس بوصفه الكون المخلوق — يصيح قائلا :

فلاحى إلا عن حياتى حياته — وطوع مرادى كل نفس مريدة
ولا قائل إلا بلفظى محدث — ولا ناظر إلا بناظر مقلتى
ولا منصت إلا بسمعى سامع — ولا باطش إلا بأزلى وشدتى(٤٥)

وهنا يصبح المعنى خاليا من المعنى .

٣

لعل من الانصاف أن نذكر أن كتابة التراجم بل والتاريخ نفسه ، كانت نظرتها للخلق الإنسانى أشمل وأوسع من نظرة الشعر والتراجم الذاتية ، وإن كان مايتحلى به هذان الطرازان من الدقة finesse التحليلية فى عرض الحالات النفسية العابرة ولا سيما تفصيلهما لكفاح الضمير ، — أمراً لا يشق له غبار .

---

(٤٤) الأبيات ٤٦٠ و ٤٦١ و ٤٦٣ ، (وشطر) ٤٩٧ ؛ ترجمة نيكلسون فى Studies ص ٢٤٠ و ٢٤١ و ٢٤٥ .

(٤٥) الأشعار ٦٣٩ — ٦٤٢ الترجمة نفسها ص ٢٥٥ ؛ انظر نيكلسون فى Personality ص ٢١ .

ولا تنسى أن بواعث اهتمام المسلمين بالتراجم كانت مما يعاون تطور رسم الشخصية ويناهضه فى نفس الحين . فعندما كان العربى يتصدى لوصف الحوادث البارزة فى زمن النبى ، لم يكن يجد بين يديه من أسلوب فنى قومى يرجع إليه إلا الطريقة التى كان قصص الأيام يعالج بها موضوعاته ، وأعنى بذلك : « أيام العرب قبل الإسلام » . فنى هذا القصص الذى يروى رواية ذات طلاوة وجمال وفى لغة دقيقة حافلة بالألوان — لا يستطيع إشراق التفاصيل أن يحجب ما للأنماط الأدبية من التأثير القوى الذى يرغم الراوى أن يستخدم أفكاراً فنية جامدة متيبسة يصوغها فى حوادث لا تقل عنها جموداً ولا تيبساً . فإن شخصية الأبطال تتبخر فى كثير من الأحيان فى ثنايا الحوادث التى يظهرون فيها[٤٦] ، ولكنها ليست الشغل الشاغل للراوية الذى يقصر حديثه الجلى العبارة فيهم على تخطيطات لملامحهم تشبه لقطات خاطفة لآلة التصوير . « رجل أسمر قاتم نشط رأسه كالأرض الجرز » — « رجل أخزر العينين ، مقوس الحاجبين قوى الشاربين ؛ إذا تكلم سال لعابه على لحيته[٤٧] » . وتصف امرأة زرارة زوجها لآسرها . « أن كان ما علمت الطيب العرق السمين المرق ويأكل ما وجد ولا يسأل عما فقد ، لا ينام ليلة يخاف ، ولا يشبع ليلة يضاف[٤٨] » .

وثمة معالجة للشخصية أكثر نظاما وترتيبا تعلمها كتاب السير العرب عن مصدرين أجنبيين . ذلك أنهم تعلموا طريقة تدوين التاريخ الساسانى الذى كان يجمع الحوادث حول شخص الملك[٤٩] . وفى نفس هذا الاتجاه كانت تذهب

---

(٤٦) انظر و. كاسكل «أيام العرب» Islamica ع ٣ ملحق (١٩٣١) ص ٣٥ — ٣٦ ، فى ص ٢٤ يناقش كاسكل البطل الوحيد الذى يمتاز بطريقة أعماله الرومانسية (الرومانتيكية) .

(٤٧) المرجع السابق ص ٣٧ ، وكذلك Wirklich Keitweite ص ٥٧ — ٥٨ .

(٤٨) إ . لختنستادر . النساء فى أيام العرب (لندن ١٩٣٥) ص ٣٥ — ٣٦ مترجمة عن الأغانى (الطبعة الأولى) ج ١٩ ص ١٢٩ .

(٤٩) ارجع إلى نولدكه فى مقدمة : Araben & Perser ص ١٤ ، ١٨ .

تراجم القديسيين المسيحيين، الذين تلمس أثرهم فى إطلاق المسلمين اسم «المغازى» أى «القتال» ، على أقدم تراجم النبى (صلعم) تمشياً مع العرف المسيحى الذى يتمثل الشخصية المقدسة فى صورة المقاتل ، ويتمثل أعماله فى صورة القتال[٥٠] . وبذلك تجمع سيرة النبى كما تطورت أثناء القرن الأول بعد وفاته ، بين بواعث ثلاثة : أيام العرب فى الجاهلية ، و « سير الملوك » الفارسية ، وحياة جندى الله المسيحية[٥١] . والسيرة مصوغة فى شكل حديث قصصى ، يطابق فى تكوينه التقاليد اللاهوتية فى شأن فلسفة الغيبيات . وثرثرة القاص وهو الراوية المحترف قص الأساطير والحكايات — لتنعكس فى تحلله من صلابة الأسلوب الأدبى فى كثير من جوادث السيرة ، حيث يكون ما يكسب من الإشراق والنصاعة عوضا عما فات من الدقة فى الرواية .

وقد ترتب على ضرورة غربلة رواة الحديث من ناحيـة مدى الاطمئنان إليهم ودرجة الاعتماد عليهم ووجوب التحقق من تواريخهم واعتماد بعضهم على بعض ، أن نشأت تلك المجموعات الهائلة من الملاحظات عن الأشخاص الذين لعبوا بعض الأدوار فى حفظ الحديث ونشره . ومهما يبلغ إعجابنا بهمة الجامعين ، الذين ظلت تراجمهم الموسوعية بلا ضريب فى الغرب إلى عهد قريب جدا ، فإن دقتهم فى قصر اهتمامهم على الاسم والزمان والدراسات والمؤلفات ثم على إقامة تقدير عام لسلامة عقيدة الشخص وإمكان الاعتماد عليه ، قد أفقرت تصوير المسلمين للإنسان أكثر مما أفقره أى شىء آخر . ولا ريب أن اعتبارات عملية كانت تبرر هذا الإجراء ، على أن وضع الفرد هكذا على صورة جدول يحمل عدداً قليلا من الحقائق غير الشخصية ، هو من وجهة نظر المؤرخ خسارة لا سبيل إلى تعويضها ؛ وإن فى مكنتك أن تلحظ التضييق الذى حاق بحدود التراجم ، قائماً لقرون عديدة وقاضيا على كل ما كان يرجى لها من أمل .

---

(٥٠) اطلب تفصيل ذلك عند الكاتب بمجلة JAOS العدد ٦٢ (١٩٤٢) ص ٢٩١ .

(٥١) على أن ج. د. دلافيدا فى دراسته العظيمة للسيرة .E. I دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٤٣٩ — ٤٤٣ ، لا يعترف إلا بالمؤثرين الأولين فقط .

وثمة طراز آخر من إنشاء السير بإيرادها على صورة قوائم وهو «كتب الطبقات» التى لا ترتب الشخصيات فيها ترتيبا أبجديا، بل تبعاً للجيل الذى عاشت فيه، وقد ظهر أنه أقل من الطراز السابق تدميرا للإحساس الأدبى بالشخصية — وإن لم يقل عنه كثيرا. فهذه طبقات ابن سعد (المتوفى ٨٤٥) فى صحابة النبى تدلى إلينا فى مواضع كثيرة بنوادر تبعث فى الموضوع الحياة كما تشمل على سبيل التضمين فى معظم الأحوال تصويرات حادة للشخصيات. ولكن الطبقات، شأن طبقات الشعراء التى صنفت فى القرن التاسع، لم تهدف قط، إلا فى حالة النبى وقلة ضئيلة من الصحابة الأولين، إلى عرض الخلق من المهد إلى اللحد، كما لم تعن قط بالمحافظة على التسلسل الزمنى فى الترجمة المفردة.

على أن افتتان العرب بالحوادث العجيبة و «الأمثال البارعة»، قد قضى على نمو أى تصور للشخصية ككلٍّ متكاملٍ تتلقى منه مفردات النوادر العديدة شكلها الملائم، ثم تعود بدورها فتكون شواهد موضحة لها. ولقد استطاع التاريخ الأدبى — إذا جاز استعمال هذا الاصطلاح على الإطلاق — أن يتغلب إلى حد ما على قصور كتب «الطبقات»، ويحاول كتاب الأغانى الذى صنفه أبو الفرج الأصفهانى (المتوفى ٩٦٧) أن يصوغ تراجم الشعراء والمغنين بمحافظته دائما على الابتداء بأسمائهم وأنسابهم والانتهاء بوفاتهم. على أنه يكدس فى هذا الإطار خليطا من الحكايات والشعر والمادة الطارئة الدخيلة التى يتوسل إليها كرها بتداعى المعانى، وكل ذلك يحشر دون التزام أية خطة فنية، وإنا لمدينون بأثمن أنواع المادة العلمية لهذه الاستراحة إلى المعلومات المتنوعة، كما أن فى إمكاننا فى أكثر الأحيان أن نعيد بناء الشخصيات التى يبحثها أبو الفرج، من تلك المواد غير المترابطة التى يضعها بين أيدينا. على أن المؤلف لا يكاد يتجاوز البتة حد البذل السخى لمادة يعوزها التنظيم والتنسيق — وهى حال لا يسعنا إلا التسليم بأنها إن كانت غير مرضية بوصفها المرتبة التى بلغها فن التراجم، فإنها تزيد كثيرا ما أمامنا من فرص لإعادة بناء صورة صادقة غير متحيزة عن ذلك العهد. أما كتاب ياقوت (المتوفى ١٢٢٩) «معجم الأدباء» فهو وثيقة تدل على سعة اطلاع هائلة، وهو أحسن من الأغانى نظاماً

وتنسيقا للحقائق ، ولكن شخص العالم يكاد يكون فى كل موضع من الكتاب تقريبا مختفيا وراء تحصيله الثقافى ، وفيما عدا حالات فردية قليلة ، فإن شخصيات الأدباء تهبط فيه إلى حال من الغموض لا يستبين الإنسان معها شيئا . والكاتب العربى متفوق فى ملاحظته لدقائق الأشياء وتفاصيلها ؛ وأنى يشق له غبار فى قصه للنوادر المحتوية على الخصائص الحادة النفاذة ؛ ولكنه فى معظم أمره لا يقدر أو لعله لا يرغب فى التأليف بين انطباعاته حتى تتكامل ، مؤثرا أن يسلكها إحداها مع الأخرى فى سمط واحد مع أقل قدر من الرعاية لوحدة الشخصية التى يرسمها أو للتأليف الأدبى الذى يعمل فيه .

وإذا تصدى الكاتب العربى لوصف الجسم أو الخلق وصفا صريحا قاطعا ، فهو يصوغه متأثرا بالنموذج « الهللينستى » المسمى بالتصوير الوصفى Eikonismos الذى نجد أول آثاره فى البرديات البطلمية فى القرن الثالث ق . م . وهذا النموذج الذى يستعمل مصطلحات علماء الفراسة الإغريق يمدنا بقوائم رص فيها عددا من الصفات على نحو ما يعمل فى جوازات السفر أو رخص البوليس . وكانت هذه الطريقة قاصرة فى الأصل على تحديد الخصائص الجثمانية ، ولكنها ما لبثت أن اتسعت بالتدريج حتى تناولت الخصائص العقلية أيضا[٥٢] .

وإن أبا الفرج ليجعل بعضهم يصف أمية ، جد الأسرة الأموية بقوله : « إنه رجل قصير شيخ ، ناحل الجسم ضرير[٥٣] » . كما يوصف ابن المولى وهو شاعر غير ذى شأن (اشتهر قرابة ٧٥٠) بأنه « كان ظريفا ، عفيفا ، نظيف الثياب ، حسن الهيئة[٥٤] » . وكان الوزير الفضل بن سهل (المتوفى ٨١٨ أو ٨١٩):

---

(٥٢) اطلب تاريخ هذا النموذج الأدبى عند الكاتب فى مجلة JAOS عدد ٦٤ (١٩٤٤) ص ٦٢ وعدد ٦٢ (١٩٤٢) ص ٢٨٥ — ٢٨٦ وهامش ٨٧ ص ٢٨٦ . ويشير إ . ر . كورتيوس فى : Deutsche Viert . Für .Lit. und Geistes geschichte ع ١٦ (١٩٣٨) ص ٤٦٨ — ٤٦٩ ، إلى تطورات مشابهة حدثت فى التصوير الوصفى البطلمى فى الأدب البيزنطى .

(٥٣) الأغانى (ط ٣) ج ١ ص ١٢ .

(٥٤) المرجع السابق ج ٣ ص ٢٨٦ .

« سمحا كريما ، شديد العقوبة ، سهل الانعطاف ، حليما بليغا عالما بآداب الملوك ، بصيرا بالحيل ، جيد الحدس[٥٥] .

ويورد ابن خلكان (المتوفى ١٢٨٢) فى مجموعته الرائعة من التراجم المسماة باسم « وفيات الأعيان » أشياء كثيرة عن ميول أبطاله . ولكنه لا يعدو فى أى موضع من كتابه المرحلة التى يفسر فيها الخلق بتعداد الصفات التى يتكون منها تعدادا يختلف فى مدى اكتماله وأهميته . ولا يلبث قصور هذه الفكرة عن الشخصية ، أن يصبح جليا فور موازنته بما حاوله اليونان من تفسير النواحى الكثيرة لخلق ما بالإشارة إلى بواعثه الرئيسية .

يقول ابن خلكان عن جعفر البرمكى (المتوفى ٨٠٣) حظى هرون الرشيد : « كان من علو القدر ونفاذ الأمر وبعد الهمة وعظم المحل وجلالة المنزلة عند هرون الرشيد بحالة انفرد بها ولم يشارك فيها وكان سمح الأخلاق طلق الوجه ظاهر البشر وأما جوده وسخاؤه وبذله وعطاؤه فكان أشهر من أن يذكر وكان من ذوى الفصاحة والمشهورين باللسن والبلاغة[٥٦] » فكأن الرجل لم يقل شيئا لا ينطبق على كثيرين غيره من رجال البلاط ، ثم إنه لم يقدم إلينا مفتاح شخصيته . فإذا انتقلنا إلى بلوتارك حين يفحص عن أمر ألسيبيادس وجدناه يقبض من فوره على خصيصة بطله الكبرى ثم يجعلها مدار بسطه لسيرته وخلقه : « كان مسلكه يتكشف عن كثير من التناقض والاختلاف العظيم ، وهى أمور من الطبيعى أن تتفق مع تقلبات حظه الكثيرة العجيبة ؛ ولكن أقوى العواطف فى خلقه الحقيق وأغلبها عليهن جميعا هى طماحه وحبه للرياسة[٥٧] » .

---

(٥٥) ابن الطقطقى « كتاب الفخرى » نشره و . آلفارت (جوثا * ١٨٦٠) ص ٢٦٥ .

(٥٦) ترجمة دى سلان (باريس ١٨٤٣ — ١٨٧١) ج ١ ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

(٥٧) Lives ترجمة ج . دريدن ، ومراجعة ا . هـ . كلوغ (نيويورك ، المكتبة العصرية ، غير مؤرخة) ص ٢٣٤ .

ومن العسير على كاتب السيرة العربى أن يترسم تطوراً حدث فى بطله ، إلا أن يكون ذلك التطور اطراحه لهذه الدنيا . وليس فى ترجمة ابن خلكان لابن حزم أية إشارة إلى تحوله من سياسى مدبر دولة وكاتب أديب إلى عالم بالكلام ومؤرخ للأديان . نعم إن بسطة علمه تحظى بما هى جديرة به من الثناء ، كما أن تواضعه وعدم اهتمامه بالمنافع الدنيوية ، يوضعان موضع الملاحظة والتعليق ،كما يوازن بينهما وبين المناصب الرفيعة التى تقلدها هو وأبوه من قبله . ولكن أين بسط صفاته ومزاياه التى جعلته جديرا بذيوع الصيت ؟ — كل ما هنالك هو إلمامة يسيرة بذلك(٥٨) . وما نحن بواجدين فى أى فرد من أفراد هذا الطراز من العلماء أدنى إشارة تومىء ولو من بعيد إلى تغير خلقه واتجاهه ، كالذى يقدمه إلينا بلوتارك — فى هذا المثال الذى نختاره عفوا — عندما يذكر أنه بعد أن حطم بركليس معارضة قوية البأس وتهيأ له نفى توسيديدس ، « لم يعد نفس الرجل الذى كانه من قبل ، ولا ظل على ما كان عليه من اللين والمحبة والألفة مع العامة ، ولا غدا كما كان من قبل مستعدا للخضوع لما يسرهم . . حتى إذا انصرف عن التحبب إلى الشعب وإظهار الخضوع لإرادته ، بما طبعت عليه من تحلل وتهاون وإيثار للهوى أحيانا ، حوّل هذه النغمة الناعمة الزاهرة ، إلى تزمت الحكم الأرستقراطى والملكى(٥٩) » . فهو هنا يعرض علينا السبب والأثر ، والتطور والدوافع . وذلك فى حين أن الكاتب المسلم يجمد عملية التحول السيال والانتقال المرن الطبيعى ويصور صورة حادة ولكنها ساكنة ثابتة . فالتغير عنده ليس منصبا على الفرد بقدر ما هو منصب على مكانته ، وربما أثرت أعمال الفرد فى مصيره ومصير الأمم والشعوب أكثر مما تؤثر فى صميم وجوده هو ، فهذا الوجود لا تكاد تمسه تلك الدرامة مع أنه الممثل الرئيسى فيها .

ومن العجب العجاب أن تدوين التاريخ فى حد ذاته ، يبلغ فى بعض الأحايين درجة عليا من الدقة والكفاية والتدليل الجدلى ، فى عرضه للخلق . فإن أنساب

---

(٥٨) ابن خلكان ج ٢ ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(٥٩) Lives ص ١٩٥ .

القبائل الواردة فى قصص « الأيام » والحكايات التى رواها الرواة والنقلة لتوضيح بعض الإشارات الواردة فى غريب الشعر ، ومحاولات رواة الحديث تحرى الدقة فى الوصول إلى أصل الحديث وبواعثه ومكانه ، وأخبار دخول الأفراد الإسلام ، والطريقة التى سلم بها مكان بعينه لسلطان الإسلام — كل هذه الحوافز الدافعة إلى تدوين التاريخ كانت تتجه صوب تحرى الدقة التامة فى مفردات التفاصيل ، وصوب تفضيل الأدلة الثابتة المدعمة بالوثائق أو المعاصرة منها على أى حال .

ولم يتجرد مدون التاريخ ليحدثنا عن أساطير نشوء الجماعة الإنسانية وتطوراتها ، ولا هو رغب فى الحكم والتأويل . بل لقد غلبت عليه الرغبة فى جمع الأقوال التى يرويها شهود الحال ، مزجيا إياها بأشد ما يستطاع من الاستيفاء ، ودون أى اهتمام بما قد تنطوى عليه من تناقض . ثم هو يترك القارئ يستنتج ما يشاء من استنتاجات . فمهمة المؤرخ كانت تقف عند حد تقديم المادة . وهو يبذل كل مافى وسعه ليحصل على معلومات يمكن الاعتماد عليها ، ويشرح إسناده بغاية الدقة على طريقة المحدثين . وكانت القاعدة التى يأخذون بها أنفسهم ، هى أن كل ما حدث فى أى مكان من ظهر البسيطة ، مشوق ، وجدير بأن يدرس . والواقع أن المؤلف كان يجد نفسه مضطراً أن يحدد زمان جهوده ومكانها . فإن « أسفار التاريخ العام » نفسها[٦٠] التى أنشأها الطبرى (المتوفى ٩٢٣) أو ابن الأثير (المتوفى ١٢٣٤) لتؤثر بالعناية بعض الأقاليم

---

(٦٠) إن طراز التواريخ التى تبدأ بالخليقة أو بعدها مباشرة ، يرجع فى كل من بيزنطة وبغداد إلى سكستوس يوليوس افريكانوس (المتوفى بعد ٢٤٠) Chronographiai (فى خمس مجلدات) ، وهو تاريخ للعالم منذ الخليقة إلى عام ٢٢١ الميلادى أو لعله إلى ٢١٧ / ١٨ فقط . وقد أثر فى يوسيبيوس الذى كتب قبل ٣٠٣ فيما يرجع (Chron . Kanon. Kai. epit. Pantod Hellen, Tekai barbaron). وهو يبدأ بأول سنة من سنى ابراهام ٢٠١٦ / ١٥ ق . م . انظر شميدستاهلن فى (Ges. Cchit. grie. Literatur) (الطبعة السادسة ميونخ ١٩٢٤) ج ٢ ص ١٣٤٦ — ١٣٤٧ ، ١٣٦٦ — ١٣٦٧ .

على بعض . وكان المؤرخ ، رغبة منه فى السهولة واليسر — يقسم روايته إلى وحدات صغيرة ، تتناول الأحداث سنة سنة وإقليما إقليما . وقد اضطر بعض المتأخرين من المؤرخين ، بتأثير معايير العرض الأدبى إلى نبذ وسيلة التنظيم الدقيقة الآلية هذه ، فاطرحوها ونظموا رواياتهم بحيث تعالج عهدا بعينه فى فصل واحد ، وتجعل الأقسام الصغرى تبحث مجموعة من الأحداث المترابطة ، بدل أن تعالج أحداثا حدثت فى وحدة معينة من الزمان(٦١) .

ومعايير الضبط ومراقبة الضمير الحى عندهم على سمو يبعث الدهشة . ونتيجة لوضع الروايات المختلفة عن الواقعة الواحدة بعضها إلى جوار بعض فإن المقابلة بينها تجعل من السهل علينا نسبيا أن ندرك التشويه المتعمد الذى دعت إليه المصلحة الحزبية أو الشخصية . وإنا لنحس دافعا يدفعنا أن نقول إن طرائق تحزب المؤرخ القديم أقرب إلى السذاجة وأدنى الى أن يكشف أمرها بسهولة بالقياس إلى المعايير التعسة للدعاية التى تصم آذان جيلنا وتغشى عقله .

ولا يفقد تدوين التاريخ العربى زاهر إشراقه إلا قرب نهاية العصور الوسطى حين يوشك التاريخ أن ينحط فيصبح إما خلاصة جافة للحقائق أو ثرثرة بلاغية تفرق فيها تلك الحقائق أو تكاد(٦٢) . وربما عمد بعض المؤرخين أحيانا حتى فى الفترة الزاهرة الأولى إلى تشويه رواياتهم ، وذلك بإسرافهم فى التغنى بذكر السيد الذى يعيشون على سخائه . وإذا رجعت بالذاكرة إلى ما اضطر لوسيان أن يقوله عن بعض المغمورين من كتاب عصره ، رأيته ينطبق تماما على شعر البلاط العربى وتدوين تاريخه . يقول لوسيان : « ولا إخالنى بحاجة أن أقول إن المديح ربما سر شخصا واحدا هو

---

(٦١) عن التطور من الحوليات Annals إلى التاريخ المتصل ، انظر رسالة للمؤلف فى WZKM ، ع ٤٣ (١٩٣٦) ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .

(٦٢) شرح هذا الأمر جيدا د . س . مارجوليوث Lec. Ar. Historians (كلكتا ١٩٣٠) ص ١٥٥ . على أن هذا التدهور يوقف إذا كان المؤرخ يعالج عصره .

الممدوح ، ولكنه يكدر كل من عداه من الناس ، وهذا أمر يصدق بوجه خاص على المبالغات الفظيعة التى خرج الناس ببدعتها فى هذه الأيام ، فقد بلغ من إكباب المؤلفين على اقتناص سادة يرعون إنتاجهم وأنفسهم أنهم لا يستطيعون أن يتنحوا عن ذلك ، دون أن يكشفوا كشفا تاماً عما هم فيه من ذلة واتضاع ؛ فليس لديهم أدنى فكرة عن الكياسة ، وهم لا يدارون البتة تملقهم ، بل يقذفون كيفما اتفق بحكايتهم غير المقنعة(٦٣) » . واعتماد الأديب على ذوى السلطان جعل مثل هذا الانحطاط فى عمل الأديب أمرا لا محيص منه . أجل ربما لم يكن كل إنسان محبا لما يكلف القيام به . فعند ما كلف عضد الدولة البويهى (٩٤٩ — ٩٨٣) إبراهيم بن هلال الصابى (المتوفى ٩٩٤) أن يؤلف تاريخا لأسرته تحت إشرافه المباشر ، أسر إبراهيم إلى صديق له بأنه إنما يقوم بأباطيل يزيفها وتوافه يلفقها ، وهو تعليق كاد يودى بحياته .

ونقطة الضعف فى تدوين التاريخ العربى تقوم فى تركزه حول الأشخاص والوقائع الحربية ومؤامرات البلاط . وتسترعى الحرب وعملياتها عناية واهتماما لا وجه لمقارنتهما بالعناية التى تسترعيها الجهود السلمية . والحوادث تفسر فى معظم الأحوال بأنها ثمرة مؤامرات الملوك والقواد ورجال السياسة وأطماعهم . أما القوى والعوامل التى يمثلها هؤلاء الزعماء فالغالب أن تفوت دون أن يدركها أحد . وما لبث الجمهور أن حول اهتمامه إلى الدرس الذى يتلقى من التاريخ . ولكن ذلك الدرس لم يكن إلا درسا فى الأخلاق ، والاستبصار بطبيعة الخلق البشرى وبنزوات القدر . ولعل ابن خلدون هو الوحيد بين المؤرخين ، الذى حاول بالإضافة إلى وضعه خلاصة لأصول نقد المصادر التاريخية ، أن يقف على ما بها من العوامل والأسباب الخفية المطردة الحدوث اجتماعية كانت أم سيكولوجية ، على حين أقام سائر المؤرخين وجمهورهم على مراقبة موكب الأحداث فى طرب وجذل قد يبلغ أحيانا قدرا معينا من تفهم

---

(٦٣) Quomodo Historia sit Conscribenda ف ١١ ترجمة هـ . و ، ف . ج . فولر (اوكسفورد ١٩٠٥) جـ ٢ ص ١١٥ .

الأداة السياسية والإدارية التى كانت تلوح كأنما هى المصرف لتعاقبها ؛ غير أنهم ظلوا قانعين بقبولها على حسب قيمتها السطحية ولم يهتمــوا كثيرا بدلالتها الاقتصادية والاجتماعية والثقــافية . ويكاد ابن مسكويه (المتوفى ١٠٣٠) بما أظهر من كفاية فى تحليل الأثر البعيد المدى للأعمال السياسية ، أن يكون هو الوحيد فى هذا الاتجاه .

وكانت فكرة الأنساب بارزة الأثر فى تاريخ قبائل العرب . فالعلاقات السياسية ينظر إليها بمنظار القرابة . ويردّ كل تغير فى التكتلات السياسية إلى الأنساب المخصصة للأسلاف القبليين . فالحلفاء ينحدرون عن أبوة مشتركة . ولسنا نعنى بذلك أن أنساب العرب أمر مصطنع — فإنها ليست فقط مرآة تعكس الأحوال الواقعية ، بل إن لدينا من الأسباب ما يبرر لنا أن نقول إن البدوى كان إلى حد معين شاعرا بالحدود الفاصلة بين الحقيقة والافتعال ؛ ومن ثم فإن الحياة السياسية فى شبه الجزيرة تدل فعلا على أن الشعور بالقرابة كان عاملا قويا فى انقسام الجماعات المتناحرة ، وإن تجلى فى كثير من الأحيان أنه كان أضعف من أن يمنع الحروب الفتاكة . ومهما تكن الحال ، فمن البين أن اصطناع الأنساب يحل عند البدوى فى المحل الذى تشغله عند الجماعات المتأخرة عنه خرافة العلل المصطنعة (الإنيولوجيا)[٦٣م] ؛ تلك الخرافة التى اخترعت لتبرير وتقديم زمن ما حدث من تغيرات فى العلاقات السياسية بين الطوائف المكونة لتلك الجماعات[٦٤] .

(٦٣م) خرافة (رطازة العلل المصطنعة) Etiologicalmyth — هى مجموعة الأساطير والخرافات التى توضح العلل والأسباب .

(٦٤) عن أنساب العرب أيضا انظر مقال براونلخ الذى كتبه فى مجلة Islamica ع ٦ (١٩٣٤) ص ٢٠١ — ٢٠٤ ، ٢١١ — ٢١٢ * ؛ واطلب الوظيفة السياسية للرطازات عند س . ب . مالينوفسكى Myth. in Prim. itive Psychology (لندن ١٩٢٦) وبخاصة ص٤٦ — ٧٩ . انظر أيضا ملحوظة مالينوفسكى ، فى موسوعة العلوم الاجتماعية Encye. of Social Sciences جـ ٤ ص ٦٤٤ (مادة «Culture») :=

وعلى الرغم من التحزب وما تقتضيه نظم البلاط من التملق ، فإن النزعة الموضوعية (Objectivity) الشاملة فى تدوين التاريخ العربى سمة فريدة جديرة بالملاحظة . فعلى حين أن المؤلفين لاينفرون من إظهار اقتدارهم على الأسلوب الأدبى ، فإن الفكرة البلاغية عن التاريخ تلك الآفة التى ابتلى بها التدوين التاريخى الكلاسيكى ، لم تبلغ ذروتها إلا وقد شارف العصر الوسيط نهايته . وقد شهد القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وهو أعظم قرون المدنية الإسلامية ، تقدما مدهشا فى لطف التأويل والمهارة فى العرض والتقديم . فإن المسعودى وابن مسكويه ثم المحسن التنوخى (المتوفى ٩٩٤ وذلك فى مضمار النادرة التاريخية) — يفوقون من سبقوهم تفوقاً بعيدا ، إن لم يكن فى فهم الخلق الإنسانى ، ففى وصفه وكشفه للعيان على كل حال . فهم قوم يدركون أن كل فرد مركب وفذ فى ناحيته ، وهم يبذلون جهدا كبيرا فى ترسمهم لمعالم الشخصية البارزة .

وتدوين التاريخ بوصفه « طرازا أدبيا genre » لم يخضع قط لنفوذ النموذج المستعمل فى تاريخ القديسين المسيحى ، ولا هو اضطر يوما إلى أن يتزود بالمواضعات العملية التى يحتاج إليها رجال الحديث . ولذلك فإن أفق نظرته إلى الإنسان لم تضيقه أية تقاليد وضعت لتجميد صورة الفرد أكثر مما وضعت لرسم فرديته . ولا يزال « تطور الخلق والشخصية » يفوت الكاتب المسلم ، وتلك غلطة لا ترجع إلى خطأ فى الطراز الأدبى ، ولكن إلى مجموع نظرته إلى ما يحيط به من ملابسات إنسانية ، تلك النظرة التى تحيل العالم إلى ذرات وجزيئات ، ثم تعود فتتأمل كل جزيئة على حدة بوصفها ذرة ثابتة لا تتغير إلا من حيث علاقتها بغيرها من الذرات الأخرى ، ولكنها غير قابلة للتغيير

= الفن والمعرفة متشابهان تشابها قويا .. والدافع الجمالى يكمل المعرفة فى المستويات العليا والدنيا جميعا . ذلك أن الأمثال والجناس بين حروف الكلمات ، والحكايات وفوق كل شىء القصص التاريخى ، كانت موجودة كلها فى الثقافات البدائية كما أنها كثيرا ما تكون وهى فى صورها المتقدمة خليطا من الفن والعلم » .

لا مادة ولا شكلا . هـذا إلى أن النفس الإنسانية وما ركب فيها من تعقد وتعدد جوانب لم يحدث قط فى أى عصر من العصور الإسلامية ، أن اشتد شعور الكتاب بها ، ولا عبروا عنه بكفاية أعظم من تلك التى أوضحنا .

يقول المسعودى : « كان هشام (٧٢٤ — ٧٤٣ » أحول خشنا فظا غليظا يجمع المال ويعمر الأرض ويستجيد الخيل . وأقام الحلبة فاجتمع له فيها من خيله وخيل غيره أربعة آلاف فرس . ولم يعرف ذلك فى جاهلية ولا إسلام لأحد من النـاس . وقد ذكرت الشعراء ما اجتمع له من الخيل . واستجاد الكساء والفرش وعدد الحرب ولأمتها واصطنع الرجال وقوى الثغور واتخذ القنى والبرك بطريق مكة وغير ذلك من الآثار التى أتى عليهـا داود بن على فى صدر الدولة العباسية ، وفى أيامه عمل قطف الخز فسلك الناس جميعا فى أيامه مذهبه ومنعوا ما فى أيديهم ، فقل الإفضال وانقطع الرفد ولم ير زمان اصعب من زمانه »[٦٥] .

وإن دقة هذا التصوير الذى يصور الحاكم وأثره فى اتجاهات رعاياه يضارعه تصـوير التنوخى لخلق المعتضد (المتوفى ٩٠٢) ووزيره القاسم بن عبيد الله (المتوفى ٩٠٤) بواسطة نادرة من النوادر .

« كان القاسم بن عبيد الله يخشى المعتضد ، وكان يعقد مجالس شرابه ولهوه سراً خشية أن يعده الخليفة ماجنا لاهيا عن عمله ، فيسوء رأيه فيه . ومع ذلك فإنه لحداثته وطيشه ، كان مغرما بالملهيات ، وكان إذا واتتـه الفرص اختلس فى سر بالغ ليلة أو نهاراً من حياته يقضيه فى الشراب . وفى ذات ليلة أراد أن يتناول الشراب بين الورود ، فعمد إلى جمع مقدار كبير من ذلك الزهر سرا ، وجمع عددا كبيرا من القيان بينهن قينة كان يهواها ، وجلس معهن يشرب دون أى نديم عداهن . وقد خلط بالورد بعض خفاف الدراهم ونثر منهما بدرة ... وارتدى ثوب امرأة مصنوع من وشى الديباج المصبوغ ، ولفرط افتتانه بالقينة جعلها وإياه فى ذلك الثوب . وانقضى المساء فى سرور وحبور ، وعند موهن

---

(٦٥) مروج الذهب جـ ٥ ص٤٦٦ — ٤٦٧ .

الليل توقف عن الشراب مخافة الخمار ، ثم نام ، وركب فى الصباح حراقته إلى قصر الخلافة وظل يعمل حتى حانت ساعة انصرافه ، فذهب إلى جناح المعتضد يلتمس منه الإذن . واستدناه المعتضد حتى لا يسمع أحد ما يجرى بينهما ، وقال : « لماذا لم تدْعُنا بالأمس يا قاسم . . . ؟ لعلك خجلت من ذلك الثوب الذى ارتديته أنت ومحبوبتك ، — وكاد القاسم أن يموت غما . فقال المعتضد : « ماذا أصابك » ، ولماذا جزعت هذا الجزع الشديد ؟ وماذا فى ذلك ؟ لو أنا عرفنا وقع ذلك من نفسك ما أخبرناك ولا آذيناك . اذهب على بركة الله »(٦٦) .

وإنى لأحسب أن التقدير الذى كتبه ابن مسكويه فى الوزير أبى الفضل بن العميد (المتوفى ٩٧٠) لا يفضله شىء ، بل يندر أن يضارعه شىء فى التدوين التاريخى العربى ، وذلك فيما يتجلى فيه من نضج فى الحكم على الأشخاص والسياسة . يقول ابن مسكويه إن الوزير « قد أبدى من الفضائل والمحاسن ما بهر به أهل زمانه حتى أذعن له العدو وسلم الحسود . فمن ذلك أنه كان أكتب أهل عصره وأجمعهم لآلات الكتابة حفظا للغة والغريب وتوسعا فى النحو والعروض واهتداء إلى الاشتقاق والاستعارات وحفظا للدواوين من شعراء الجاهلية والإسلام . وأما كتاباته فمعروفة من رسائله المدونة ، ومن كان مترسلا لم يخف عليه علو طبقته فيها وكذلك شعره الذى جد فيه وهزل فإنه فى أعلى درجات الشعر وأرفع منازله . فأما تأويل القرآن وحفظ مشكله ومتشابهه والمعرفة باختلاف فقهاء الأمصار فكان منه فى أرفع درجة وأعلى رتبة . ثم كان يختص بغرائب من العلوم الغامضة التى لا يدعيها أحد كعلوم الحيل . ثم إذا ترك هذه العلوم وأخذ فى الهندسة والتعاليم فلم يكن يدانيه فيها أحد . فأما المنطق وعلوم الفلسفة والالهيات منها خاصة فما جسر أحد فى زمانه أن يدعيها بحضرته إلا أن يكون مستفيدا أو قاصدا قصد التعلم دون المذاكرة . وكان الأستاذ الرئيس

---

(٦٦) منقولة عن جزء غير مطبوع فى Table Talk of a Mesopotamta judge, ترجمة د . س مرجوليوث "Islamic Culture" ع ٦ (١٩٣٢) ص ٣٨٧ — ٣٨٨ .

رضى الله عنه قليل الكلام نزر الحديث إلا إذا سئل ووجد من يفهم فإنه حينئذ ينشط فيسمع منه مالا يوجد عند غيره مع عبارة فصيحة وألفاظ متخيرة ومعان دقيقة لا يتحبس فيها ولا يتلعثم. وكان رحمه الله لحسن عشرته وطهارة أخلاقه ونزاهة نفسه إذا دخل إليه أديب أو عالم متفرد بفن سكت له وأصغى إليه واستحسن كل ما يسمعه منه استحسان من لا يعرف منه إلا قدر ما يفهم به ما يورد عليه. فإذا حضر المعارك وباشر الحروب فإنما هو أسد فى الشجاعة لا يصطلى بناره ولا يدخل فى غباره ولا يناديه قرن ولا يبارزه بطل مع ثبات جأش وحضور رأى وعلم بمواضع الفرص وبصر بسياسة العساكر والجيوش ومعرفة بمكايد الحروب. فأما اضطلاعه بتدبير الممالك وعمارة البلاد واستغزار الأموال فهو فريد. وما منعه من بسط العدل فى ممالكه وعمارة ما يديره منها إلا أن صاحبه ركن الدوله مع فضله على أقرانه من الديلم كان على طريقة الجند المتغلبين يتغنم ما يتعجل له ولا يرى النظر فى عواقب أمره وعواقب أمور رعيته». ويختم ابن مسكويه حديثه بقوله: «ولعل من يطلع على هذا الفصل من كتابنا ممن لم يشاهده يظن أنا أعرناه شهادة أو ادعينا له أكثر من قدر علمه ومبلغ فضله، لا والذى أنطقنا بالحق وأخذ علينا ألا نقول إلا به»(٦٧).

٤

ليس للقصة مكان فى أبحاث الأدب العربى ونظرياته. فإن هذا الأدب تعوزه الفكرات المتعلقة بالحبكة والحركة. ومن الحقائق العجيبة أن الأدب العربى العظيم الثراء بما حوى من مادة النوادر، الشديد التلهف على اقتناص الكلمة الغريبة أو العمل غير المألوف، لم يتجه البتة اتجاها جديا إلى القصص الكبير ولا إلى الدرامة. وبالرغم من وجود الحكايات ذات المغزى والحكايات القصيرة التى نقل الكثير منها عن آداب أجنبية أو كانت روايات

(٦٧) منتخب من «تجارب الأمم» نشره وترجمه هـ. ف. أميدروز، د. س. مرجوليوث (أوكسفورد ١٩٢٠ — ١٩٢١) الأصل العربى جـ ٢ ص ٢٧٥ — ٢٨٣، الترجمة جـ ٥ ص ٢٩٣ — ٣٠٢.

معادة تتفاوت فى دقة تصويرها لأحداث حقيقية، فإن العربى المسلم كان يزدرى الابتكار الأدبى .

وعندما ينصح باسيل بالإقلال من مطالعة المؤلفات الكلاسيكية، فإنه ينبه بوجه خاص إلى ضرورة تحاشى الكتابات النثرية التى تحتوى على حكايات اخترعت لتشويق السامعين وامتاعهم(٦٨) . ويلوح أن حالة كهذه من عدم الاطمئنان إلى الابتكار الأدبى كانت تداخل الجمهور العربى . وكانت الأساطير المتعلقة بالتقى والأتقياء تقابل بالارتياب هى الأخرى، وقد يكون ذلك لسبب آخر . ولم يكن كبار الشعراء يشغلون أنفسهم كثيرا بموضوعات من الكتاب المقدس أو القرآن الكريم . وفى الحق إن الأدب العالى المعتمد الفصيح، أى أدب المتعلمين لم ينتج إلا نوعين من أنواع القصة Fiction ، ثم قدر لهذين النوعين أن يظلا إلى حد ما خارج التيارات الرئيسية للأدب .

فهناك المغامرات الحزينة التى يخوض غمارها العشاق الرومانسيون، والتى كانت تروى وتبث فيها المقطعات الشعرية التى تنسب إلى أبطالها على درجة تتفاوت من الصحة . والأقاصيص (ج . أقصوصة)(٦٨ ا) التى من هذا النوع يمكن ردها إلى زمن باكر هو القرن السادس، وقد ظلت شائعة مستحبة طوال القرون الوسطى . ولكن على حين نرى عدداً كبيراً من الأدباء يشغلون أنفسهم بجمعها وروايتها ، فإن أحدا لم يفكر قط فى اتخاذ المدونات والروايات المجهولة المؤلف أساسا للقصص المفصل المحبوك . وكما أن الشعر العربى بما اختص به من تكرار لنفس الروى فى القصيدة بأكملها كاد يجعل من المستحيل إطالة القصيدة فوق حد معين ، فكذلك لم تظفر الحكاية المنثورة بالرقعة الأدبية الكاملة .

---

(٦٨) Pros tous neous . . . ونشره وترجمه ف . بولنجيه (باريس ١٩٣٥) ف ٤ ج ٢ ص ٢٨ — ٣٠ .

(٦٨ ا) بديهى أن هناك فارقا بين الاقصوصة Nove Lette وبين القصة Novel . — المترجم .

ومع ذلك فإن هذه الحكاية المنثورة هى بالضبط التى تمثل الطراز الثانى من القصة النثرية ، سواء أكان موضوعها حوادث رومانسية فى الحياة البرجوازية للعاصمة مع وجود بلاط الخليفة فى مؤخرتها واتخاذ الخليفة أو وزيره بطلا حاضرا على الدوام يطفر إلى مسرح الحوادث بحيلة آلية deiex machina ، أم كان موضوعها ألاعيب الشطار وحيلهم . فهذه القصص، وهذه المؤامرات البرجوازية البغدادية فى غالب أمرها ، ومغامرات الشطار القاهرية الأصل قد أدخلت إلى حد كبير فى مجموعة القصص المسماة باسم ألف ليلة وليلة . وعلى الرغم من فخامة كثير من حكاياتها وعلو شأنها ، فإنها إلى ما قبل أيامنا بما يقارب نصف القرن ، لم تبلغ مكانا أدبيا كريما فى البلاد العربية ، ويلوح أن أحدا لم يحاول صوغها فى قالب أدبى إلا مرة واحدة . وقد ذهبت هذه المحاولة أدراج الرياح عندما توفى مؤلفها الجهشيارى (٩٤٢) قبل أن يتمها(٦٩) .

ومع ذلك فثم ارتباط بين الطراز المسمى بمغامرات الشطار : وبين ما قام به بديع الزمان الهمذانى (المتوفى ١٠٠٨) حين خلق على غراره بطله الشهير أبى الفتح الاسكندرى فى مقاماته الإحدى والخمسين(٧٠) . ففى كل مقامة (٧١) . يظهر البطل محتفظا بخلقه فيهن جميعا ، وهو رجل لا سلطان للضمير عليه ، مولع بالخداع والاحتيال على الناس ، وهو أحيانا ميسر الحال ، ولكنه فى العادة فى حالة عسر مالى ويعيش على ذكائه وحاضر نكتته وبديهته . تتجلى سعة اطلاعه الهائلة وفصاحته المدهشة فى ارتجاله للنثر المسجوع والشعر ، فتسترعى إليه أنظار المتأدبين والمثقفين ، أو فى فقرات دقيقة من الفن اللفظى الفاخر ، تقام حول أهون الحوادث وأتفهها ، ولا يلجأ فيها للابتكار إلا فى أضيق الحدود ، وتتاح لأبى الفتح كل فرصة لعرض مقدرته البلاغية ، وكل

---

(٦٩) انظر الفهرست ص ٣٠٤ .

(٧٠) ترجمة و . ج . برندرجاست (مدراس ١٩١٥) .

(٧١) يذكر س . بروكلمان EI دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٣ ص ١٦٢ ، أن الكلمة أصبح مدلولها فى القرن الثالث الهجرى ، طلب المتسول الملفف فى لغة منتقاة .

مقامة وحدة مستقلة لاترتبط بسائر المقامات إلا عن طريق وحدة البطل والراوية عيسى بن هشام .

وقد تناول الحريرى (المتوفى ١١٢٢) النموذج الذى وضعه الهمزانى واستبدل فى مقاماته الخمسين بأبى الفتح ، أبا زيد السروجى الأكثر إحاطة ومرحا من أبى الفتح نفسه ، ويعود أبو زيد فيندم فى أخريات حياته على سوء أعماله ويقضى ما تبقى من أيامه متعبدا فى مسجد بلدته الأصلية سروج ، مكفرا عن أيام عمره المعيبة خلقيا والمرضية فنيا بالتوبة والإنابة المتأخرة[٧٢] . وشهرة الحريرى فى العالم العربى هائلة ، وإن مهارته الفائقة فى معالجته للغة والأخيلة ، وذخيرته الحافلة بألوان التبحر الدينى والأدبى ، مضافة إلى ماطبع عليه من الفطنة الأصيلة فى العرض والتقديم والبراعة التى تجلى فيها بعض الأحداث ، كل ذلك يجعل المقامات كتابا جذابا ، على الرغم من أنها لا يستطاع فهمها وتقديرها حق قدرها إلا بتعليق مفصل يفسر التعبيرات الكثيرة النادرة والإشارات الخفية التى كانت تمتع المعاصر ذا العقلية السطحية ، والمقامات وهى الوليد الضاوى للأهزولة Mimoi الكلاسيكية ، ربما كانت أعظم نصر أحرزه مبدأ « الفن للفن » . فكل عنصر فيها ابتداء من الحدث التافه إلى الخطورة الأخلاقية للكثير من الفقرات ، إنما يورد من أجل مابه من إمكانيات بلاغية ، وبوصفه تحديا للمؤلف أن يظهر تمكنه من أشد مصادر اللسان العربى دقة وبعدا ، وعلى الرغم من ذلك كله فلعل أبا زيد السروجى أمتع شخصية استحدثت وعرضت فى الأدب العربى المهذب[٧٣] .

---

(٧٢) ترجمة ث . تشانرى ، ف . ستاينجاس (لندن ١٨٦٧ — ١٨٩٨) .

(٧٣) ولا يخفى أن حى بن يقظان ، الفيلسوف الذى علم نفسه بنفسه ، والذى يصل بقوة استدلاله إلى مذهب التوحيد ، أدنى إلى نموذج للتعليم الفلسفى منه إلى الشخصية الأدبية ، أو قل أنه — من بعض النواحى — ترجمة ذاتية autobiography من الطراز الاعترافى . ولكن التأثير الذى كان فى الغرب لابن طفيل (المتوفى ١١٨٥) الذى أقام فكرته على أساس مقال لابن سينا (المتوفى ١٠٣٧) ، أمر لا يجوز الغض منه . انظر دى بور بالمرجع المذكور آنفا ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وكذلك هـ . ا . ر . جب فى Leg. of Islam ص ٢٠١ .

ونجح الفرس حيث أخفق العرب . ذلك أن الأدب الفارسى فضلا عما له من مزايا غنائية Lyrical عظيمة ، قد أوتى تمكنا بارزا فى قصص الملاحم . فلقد كان الفارسى مغرما بالحركة عارفا كيف يعرضها . قد هيأ له التاريخ وقصص الرومانس والتصوف مادة جيدة لمحبوك القصص . على حين لم يحس العرب قط بدافع يدفعهم إلى أن يصوغوا بالشعر عظمة فتوحهم وأمجادها ، ولا روعة ارتقائهم معارج التوحيد والسلطان . حتى إذا قبلوا فى النهاية التاريخ المصوغ شعرا ، كانت الصيغة التى استعملوها هى صيغة الدوبيت الفارسية . وأغلب الظن أن الشكل المحتذى بل حتى الإلهام نفسه يرجعان جميعا إلى باعث أجنبى ، والأخبار الشعرية المنظومة التى تصف أحداثا تاريخية ، كوصف ابن المعتز لحكم المعتضد بالله أو وصف ابن عبد ربه لمآثر الخليفة الأندلسى عبد الرحمن الثالث (٩١٢ — ٩٦١) ، (والقصيدة تصل إلى عام ٩٣٤) ، على دقة[٧٤] عظيمة ولكن قيمتها الأدبية[٧٥] ضئيلة .

وجاءت النهضة التى صاحبت العصر السامانى ، فهيأت للفرس فرصة لصياغة حياتهم القومية ، صوغا أدبيا بالغا حد الكمال ، وعلى حين أن التاريخ أدخل عليه عنصر التبسيط ، وبثت فيه فى كثير من الحالات دوافع وفكرات جديدة ، فإنه كما يرويه الفردوسى فى كتاب الملوك لا يعوق فيضه البتة قلة كفاية الشاعر الفنية ، ويشدد الفردوسى التوكيد — حسبما يهوى الشعر والخيال الشعبى — على المآثر الشخصية لأفراد رفعوا إلى مصاف الأبطال ؛ وهو مغرم بما يدسه فى تضاعيف الكتاب من فواصل أسطورية أو روائية ؛ وإنه ليقبض فى لهفة على أية فرصة ينتهزها ليتحول إلى الوصف ، سواء أكان ما أمامه معركة أم شروقا للشمس ، أم جمالا جثمانيا لشخص من الأشخاص . وليست كل شخصياته متحركة حية ، فبعض ملوكه وجنوده تظل ظلالا ناصلة وأشباحا ذات

---

(٧٤) انظر مرجوليوث فى Historians ص ٦٥ — ٧٢ ، ٧٦ — ٧٩ .

(٧٥) عن هذا الطراز الأدبى انظر أقوال المؤلف فى JNES ع ٣ (١٩٤٤) ص ٨ — ١٣ .

أسماء، ولكنها فى معظم الأمر ممنوحة فرديتها ، ومطابقة لصورتها فى ذاكرة الشعب أو محتويات الوثائق . والملحمة التاريخية المتأخرة لم تستطع أن تضارع اكتمال قصص الفردوسى ويسره الذى جمع بين مزيتى : مواد المصدر التى لم تطرق بعد والتى لا يكاد معينها ينضب والمقدرة التأويلية لكاتب عظيم حقا مرهف الإحساس بالإمكانيات التصويرية الموجودة بكل من الحادثة والشخصيات . ولكن على الرغم من قصور الفرع أعنى الملحمة المتأخرة ، فإن الملحمة التاريخية ظلت أداة هامة للتعبير الذاتى القومى .

وقد أضاف القرن الحادى عشر الملحمة الرومانسية إلى التاريخية، وأضاف الثانى عشر الملحمة الصوفية الإرشادية إلى الطرازين الأدبيين الأقدمين . والأدب الفارسى يستخدم الحركة ، ويطرب للحبكات التى يتجلى فى اختراعها الحذق ، وحدث والتطور الرومانسى فى ذروته ، أن نجح النظامى (المتوفى ١٢٠٣) ، فى لغة ذات رنة موسيقية ممتازة ، صاغتها لوذعية قرون من التفكر والنظر — فى عرض الفكرات معبرا عنها بلسان المقدور الشخصى المقسوم للناس — وذلك ربما كان أعلى درجة يستطيع الأدب أن يبلغها . فهو فى قصته خسرو وشيرين لم يزد عن أن يقتاد الملك بدافع حبه لشيرين ، من الاستبداد الفتى غير المسئول إلى نضج الرجولة النسبى والملكية التى ترعى الله والضمير ، والتاريخ هو مصدر المادة الأساسية ، ولكن الذى يرسم الشخصيات هو النظامى(٧٦) ، وهو الذى يغمر عواطفهم وانفعالاتهم بالروعة والأهمية الخلقية ، ويرسم بخطوط قوية حدود نمو هذه الشخصيات ، بواسطة تفاعلها بعضها مع بعض — وهو إجراء لسنا نجد له نظيرا فيما سطر العرب . وللنظامى أيضا قصة « هافت بيكار » . أو « الصور السبع » ، وهى خليط من سبع حكايات قصتها على الملك « بهرام جور » عرائسه السبع ، وهى من أشد منتجات الأدب العالمى تكلفا وصنعة ، وإن لم يطاولها شىء فى انسجام الكلم والفكر ، ولا التصوير والجو ، فى هذه

(٧٦) إن شئت مادة هذه الملحمة فاطلب هـ . و . دودا فى Ferhad und Schîrîn (براغ ١٩٣٣) .

القصة يعرض (النظامى) الحوادث الدنيوية وكأنما هى حافلة بمعان غيبية (ميتا فيزيقية) ورامزة إلى أحداث فلك علوى أسمى ينتمى إليه الإنسان ، وذلك بفضل اشتياقات روحه ، التى تتذكر فى شيء من الغموض مصدرها الرفيع فوق هذا العالم الحافل بشهوات الجسد وآفاته .

وبينما الملك يطارد بعض حمر الوحش ، إذا به يتعقب فريسته إلى داخل كهف يختفى فيه .

« وإلى الكهف البالغ العمق تقدم الفارس راكبا ، وأسلم الكنز الملكى للغار .

ومن خلف الستار الذى نسجه الكهف [من كيانه] ، تلقى الملك عناق صديق الغار »[٧٧] .

ويصل حرس الملك ويأبون أن يصدقوا ما يقال لهم عن نهاية مليكهم .

الملك بهرام بهدوئه وحسن تعقله — كيف يدخل فى هذا المأزق ؟![٧٨] .

ولكن الجواب الذى قدمه الشاعر فى لغة خفية المغزى ، هو أن الملك استجابة منه لحنين روحه قد عاد إلى موطنه الروحى واتحد بالفرد القدسى .

فالفيل — وما كانوا يعرفون — وهو المستغرق فى النوم ،[٧٩] قد طافت به رؤيا فولى إلى الهندستان .

---

(٧٧) وصديق الغار هو أبو بكر ، الذى اشترك مع محمد فى الغار عند هجرتهما إلى المدينة . أو بعبارة أخرى فإن الملك يبلغ إلى نفس قوة ارتباط أبى بكر بالنبى . على أن س . ا . ولسون فى ترجمته وتعقيبه ج ٢ ص ٢٠٠ يفوته أن يدرك الإشارة ويترجم كالآتى : «أصبح الملك موضع ثقة المحبوب». أنظر أيضا هـ. ريتر Die Bilder Nizâmîs (برلين وليبزج ١٩٢٧) ص ٦٧ .

(٧٨) النص عن النسخة التى حررها هـ . ريتر ، ج . ريبكا (براغ ١٩٣٤) ص٢٩٢ (ف ٥٢ البيت ٣٨) كالآتى : « الملك فى جسم الفيل — باسم الله » الخ ، وبذلك يمهد السبيل لحل المعضلة Aporia .

(٧٩) نسخة ريتر وريبكا . البيت (٣٩ — ١) نصه « فيل تلك الحديقة . . . » . انظر هذا الطراز من التعبير عند ريتر Bildersprache ص ١٠ ، ٦٨ .

ومع أن القـدر قيد الملك القوى البأس بالأغلال ، فان الملك تغلب على أغلال القدر وعلى الحصن (٨٠) .

والظاهر أنه ليس ثمة شعب أقدر من الفرس على الخيال الحسى المبنى على التخيل البصرى ، وذلك عن طريق التناسق التام بين الاشارات البصرية التى تمتاز بمقدرتها على الاقناع مع جودة الصياغة ، وبين الخواطر الغيبية ، وعن طريق خلق شخصية للعموميات ؛ ولا أقدر منهم على إشاعة الروح الشاعرية فى التأملات المجردة وعلى جعل جهود الروح المحبة لله وإخفاقاتها فى هذا السبيل مفهومة لأذهاننا بصورة غير مباشرة ، دون التعرض العنيف لخفايها الباطنة .

« اصغ إلى الناى كيف تروى قصة تشكو بها الفراق » هكذا يبدأ جلال الدين الرومى (المتوفى ١٢٧٣) أشعاره الجليلة المسماة المثنوية الروحية (أى ملحمة المزدوجات) مقدما فيها روح الولى فى ثوب القصبة التى تئن لفراقها حوض القصب ، « وهو العالم الروحانى الذى كانت تعيش فيه فى حالة ما قبل الوجود » .

وأنشودة الناى هذه يتعلق بها من أولها إلى آخرها معنيان مرتبطان بأنينها . فالحقيقة المتسامية على هذه الدنيا يعبر عنها بلغة الوجدان الدنيوى . والتأمل أو تعاليم العقيدة يعبر عنهما بوصفهما خبرة نفسانية (سيكولوجية) .

منذ أن غادرت حوض القصب ، حمل عويلى الرجال والنساء على الأنين .

إنى أريد صدرا مزقه الفراق ، حتى أكشف (لمثله) عن ألم الحنين إلى الحب .

ليس سرى بعيـداً عن لسان شكواى ، ولـكن الأذن والعين يعوزهما النور (الذى ينبغى أن يفهم به السر) .

ليس الجسد محجوبا عن النفس ولا النفس محجوبة عن الجسد ، ولـكن أحداً لا يسمح له أن يرى الروح .

---

(٨٠) نسخة ريتر ، ريبكا ص٢٩١ — ٢٩٢ (٥٢ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠) ؛ ترجمة ولسون (لندن ١٩٢٤) ، ج ١ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

إن هذا الصوت الذى للناى نار وليس ريحا ؛ فكل من ليست فيه هذه النار فليكن عدما !

إنها لنار الحب تلك التى تكمن فى الناى ، وإنها لحرارة الحب تلك التى تكمن فى الخمر (٨١) .

والثغرة التى تفصل بين الحقيقة وبين الرمز ، وبين الصوت والمعنى ، يتغلب عليها بخلع تجاريب النفس على كل من المستويين اللذين يرى الشاعر الفارسى أن الحياة الإنسانية تقوم عليهما . وعندما يتغنى حافظ (المتوفى ١٣٨٩) بالخمر والحب فليس مدار الأمر : هل هو نبيذ دنيوى أو حب دنيوى ، ولا هل هو الانتشاء مع الواحد الذى يلهمه شعره — فالأمران مرتبطان ارتباطا لا سبيل إلى فصمه . وما الحنين الدنيوى والسماوى إلا مظهرين لنفس الأمل ذاته . وليس غموض الصورة الفكرية إلا فى الظاهر فقط . وربما طاب للشاعر أن يحير الجهال ويضللهم ؛ ولكن ازدواج جوانب كلماته يعكس فى نهاية الأمر ازدواج جوانب مركز الإنسان فى العالم . فما دام الإنسان حيا فهو يعبر عن نفسه بلغة طبيعته الدنيا ؛ ولكنه إذا تحرر من قيد الجسم ، فإنه ينتمى إلى الأبدى الذى منه خرج وإليه يعود .

وإليكم الكلمات التى كتبها حافظ على قبره :

أين الأنباء التى تزف إلى بشرى الاتحاد ؟ حتى أستطيع أن أبعث —
فمن التراب سأنهض لأرحب بك !
إن نفسى لتحن إلى الفردوس حنين الطير إلى عشه .
سوف تنهض وتحلق ، وتتحرر من أحابيل العالم .
وعندما يدعونى صوت حبك أن أكون لك عبداً ،

---

(٨١) المثنوى نشره وترجمه ر . ا . نيكلسون (لندن ١٩٢٥ — ١٩٤٠) الكتاب الأول الأبيات ١ — ٣ ، ٧ — ١٠ وتعقيبه فى السابق ج ٧ ص ٨ — ١٠ . انظر فى تطور الملحمة الصوفية الورقة الرائعة التى كتبها إ . ريتر بمجلة Islamica ع ٣ (١٩٢٧) ص ١ — ٣١ .

فإنى سأنهض إلى ما هو أعظم وأبعد من السيادة ،
على الحياة والأحياء ، وعلى الزمان والفترة الفانية :
فأنزل يارب سحائب فضلك الهادى ،
شؤبوب رحمة يسرع الانصباب على قبرى ،
قبل أن أنهض — كالتراب الذى تذروه الريح من مكان إلى مكان —
أنهض وأفر متجاوزا علم الإنسان .
وعندما توجه إلى رمسى أقدامك المباركة ،
فالخمر والعود ستحضرهما فى يدك لى ،
وسيغنى صوتك من خلال طيات كفنى الملفف ،
وسأقوم وأرقص على شعرك ولحنك ،
وإنى وإن أكن شيخاً فضمنى ليلة إلى صدرك ،
فإنى عندما يقبل الفجر ليوقظنى ،
فسأنهض من بين أحضانك بتورد الفتوة فى خدى .
فأنهض وأجعل عينى تبتهجان بجلالك الفاخر !
فأنت الغاية التى تتجه اليها جهود كل الناس ،
وأنت معبود حافظ ، ووجهك ،
سيأمره أن يتقدم من الدنيا والحياة ، وأن ينبعث (٨٢) .

---

(٨٢) ترجمة ج . ل . بل فى Poems from the Divan of Hafiz (لندن ١٨٩٧)
ص ١١٨ — ١١٩ .

الفصل التاسع

النقل الخلاق

يونان فى ألف ليلة وليلة

١

تطورت المجموعة الضخمة من الحكايات والخرافات ، المعروفة بألف ليلة وليلة فى أصقاع مختلفة من العالم الناطق بالعربية بين قرابة ٩٠٠ م ، ١٥٠٠ م . وتطمس اللغة واللون المحلى معالم العنصر الأجنبى للشطر الأكبر من مادة الكتاب طمسا فعليا . فإن روح الإسلام راحت تشيع فى حكايات يهودية الأصل أو بوذية أو هيلينستية ؛ وحلت النظم الإسلامية والآداب الإسلامية والعلوم الإسلامية فى هدوء محل الأوضاع الثقافية للمادة الأصلية ، وأضفت على أصل الكتاب تلك الوحدة فى الجو التى هى من أبرز ما تتسم به الحضارة الإسلامية من خصائص ، والتى تمنع المشاهد لا محالة من أن يلحظ لأول وهلة ذلك التجميع المبرقش للعناصر غير المتجانسة التى تتركب منها تلك الحضارة .

إن مساهمة العالم الكلاسيكى فى تكوين الحضارة الإسلامية فى جملتها كانت موضع الاعتراف الصريح من الناس كافة ، بيد أن مواصلة التقاليد الكلاسيكية لعيش فى الأدب العربى ، أمر لم يشرع أحد فى ترسم آثاره وتقديره حق قدره إلا فى العهد الأخير . ولاشك أن التشدد فى الفصل بين الدراسات الشرقية والكلاسيكية وكذلك نوع المساهمة التى قدمها الأدب الإغريقى الرومانى مسئولان عن تقاعس معارفنا نسبيا فى هذا المضمار . فعلى حين أن المؤثرات الهندية أو اليهودية مثلا تبتدئ أولا وقبل كل شىء فى نقل حبكة القصة أو موضوعها ، فإن تأثير القدماء لا يتضح لنا فى معظم الأحوال إلا فى العناصر

التى قد يصعب الوصول إلى أصولها وتقصى مصادرها «كأنماط الأسلوب ، ونماذج العرض ، والمواصفات الوجدانية[1] » . ومما قد يزيد فى تضليلنا أن نظرة العربى إلى الأدب وما يتوقعه منه قد صيغت إلى حد يستوقف النظر على غرار اتجاهات القدماء أثناء تطورها منذ العصر الهلينستى . ومن أبرز أمثلة ذلك[2] تفضيل الجمهور العربى لأصالة العرض على أصالة الاختراع ؛ كما أن الأبحاث النظرية فى الأدب التى كانت محببة إلى علماء العرب وكتابهم كثيرا ما كانت تتناول من جديد مسائل كلاسيكية كما تدار بطائفة من المصطلحات ما كانت لتستحدث لولا السوابق التى وضعها بلاغيو العصرين الكلاسيكيين الأوسط والأخير .

وما ينطبق على الأدب العربى عامة ينطبق بدقة على ألف ليلة وليلة بوجه خاص . فهنا أيضا نجد الموضوعات المفردة أو الحبكات ونماذج العرض ، وأنواع الوجدانات التقليدية ، قد تمثلها القصاص والكتاب ليزيدوا ألوان المجموعة الأصلية تلألؤا وسطوعا . وهنا أيضا استلزمت الملابسات الثقافية الجديدة المغايرة ، ولاسيما الجو الدينى المختلف ، تكييف البقايا التى كانت تنزع إلى إخفاء مصدرها الأصلى . ومن ثم لم يكن بد من نبذ العنصر الأسطورى المنقول عن أقاصيص الأقدمين . وقد أقحمت الروح الواقعية العربية الأسماء الشرقية على الشخصيات الأجنبية . وأسبغت طرز العواطف الكلاسيكية على الحبكات الفارسية والهندية . فإن شخصيات نموذجية شهيرة فى الأدب اليونانى المتأخر كشخصية المعلم الغبى تعود فتظهر فى نفس هيئتها الأولى ولكن فى إطار قصصى جديد . ونذكر أخيرا أن الاقتباسات الواضحة الصريحة كنقل حبكة الحوادث فى إحدى الدرامات أو الشطر الأكبر منها ، إن كانت كثيرة وفيرة العدد — لقد كانت تفوقها فى الكثرة تلك الآثار الدقيقة التى خلفتها الأفكار الهللينستية عن الحياة والحب فى عقول الجمهور العربى المستجيبة .

---

(١) انظر ما كتبه المؤلف فى JAOS ع ٦٢ ص ٢٧٨ (١٩٤٢) .

(٢) انظر مقال المؤلف فى JNES ع ٣ (١٩٤٤) ص ٢٣٤ — ٢٥٣ .

على أنه يوجد بين البقايا الكثيرة التى ترسبت فى ألف ليلة وليلة عن الأدب الكلاسيكى ثلاثة أنواع تبرز بروزا يجعلها جديرة بالتفات خاص . وهى :

(١) عدد قليل ولكنه هام ، من الروايات التى ورثها العرب .

(٢) مقدار أكبر نوعا ما من التفاصيل السلالية (الأثنولوجية) والجغرافية ، التى تعود إلى روايات الجغرافيين القدماء أو أقاصيص البحارة .

(٣) وأهم من ذلك كله أن النموذج الروائى للقصة الإغريقية ومابه من فكرة عن الحب تنعكس صورهما فى كثير من حكايات ألف ليلة . وإن الطريقة الخاصة التى كان العصر الهللينستى وورثته يعالجون بها الحب والمحبين ، كانت من أكبر العوامل فى تطور فكرة العرب عن الحب ، كما تتجلى فى الشعر والنثر ، سواء منه ما كان فى كتاب ألف ليلة وليلة أو فى غيره .

٢

اختطف الجندى النفاج پيرجوبولينيكوس بطل رواية پلوتوس المسماة ميليس جلوريوسوس Miles Gloriosus ، اختطف السيدة فيلوكوماسيوم حبيبة بيليوسيكليس ، وهو سيد آثينى شاب . فلما عرف بيليوسيكليس مكانها نزل فى المنزل المجاور لمنزل الجندى ، ثم احتفر بين المنزلين فى الخفاء نفقا ، طوع للعاشقين أن يلتقيا متى شاءا . فلما اطلع أحد خدم الجندى على الفتاة وهى فى دار الجــار ، أفهموه أن أختها التوأم قد وصلت وأنها هى وليست فيلوكوماسيوم التى شهدها الخادم بين ذراعى شاب غريب . ونجحت فيلوكوماسيوم بإسراعها بطريق النفق ذهابا وجيئة ، فى جعل هذه القصة مستساغة . وتعرض الجندى لخدعة أخرى شيطانية بعثته على أن يستبدل بفيلوكوماسيوم امرأة أخرى ، ويرى أن يتخلص منها وأن يرشوها بهدايا فاخرة من بينها عبدها الأثير (ومعينها فى المؤامرة) حتى تتركه فى هدوء . وبذلك يأخذها بيليوسيكليس المتنكر وينطلق بها أمام ناظرى الجندى بمحض رضاه .

فالمشابهة بين هذه القصة وقصة « قمر الزمان وزوجة الجوهرى » الواردة فى ألف ليلة وليلة صريحة لا سبيل فيها إلى لبس . فبعد أن فاز قمر الزمان بحب حليمة ، يستأجر المنزل المجاور لدار الجوهرى ، ويحفر بين المنزلين سردابا ، وتروح حليمة تنقل ثروة زوجها إلى منزل حبيبها ، الذى تمكن فى الوقت نفسه من مصادقة الجوهرى التعس . ويلحظ الجوهرى فى بعض المناسبات خنجرا ثمينا له فى يد صديقه الجديد ؛ وفى ظرف آخر يكتشف ساعته فى دار قمر الزمان . وكانت شبهاته تتبدد فى كل من الحالين حين يعود إلى منزله فيجد كل شىء فى مكانه المألوف . وبعد ذلك بقليل تقدم حليمة متنكرة فى ثوب جارية إلى زوجها بدار قمر الزمان ، وحيث كانت تدعى باسمها الحقيقى ، ويسأل الجوهرى أن يقدر لها ثمنا مناسبا . ومرة ثانية تهدأ شكوكه عندما يجد زوجته تنتظر عودته . وأخيرا يعد المحبان عدة فرارهما . ويخرج الاثنان بعد أن يسرقا كل ثمين عند الجوهرى وبعد أن يودعاه وداعا مؤثرا . وتنجح حليمة فى آخر لحظة فى الحصول على جاريتها المحبوبة ويصل الهاربون سالمين إلى الحدود المصرية(٣) .

فمواضع التشابه هنا قوية تسترعى الانتباه كما أنها تتجاوز كثيرا مجرد توارد الخواطر أو التطابق بين معالم الفكرة فى الروايتين . فإن مشهد الوداع ، ونهب أموال الضحية ، والمساعدة التى قدمها المخدوع للحبيبين الهاربين ، وما انتهى به الأمر من تقديم أحد العبيد هدية — كل هذه السمات تعلن بأصرح عبارة وجود بعض العلاقة بين المسرحية الرومانية ، أو بالحرى نموذجها الإغريقى المحتذى ، وبين القصة القاهرية . وليس منكورا أن الحكاية العربية تفوق كوميدية بلوتوس فى استقامة عرضها . ونجتزئ هنا بالاشارة إلى تفصيلين اثنين فقط ، « فالسرداب فى رواية ميليس جلوريوسوس لا يكفل بحال تحقيق فرار فيلوكوماسيوم ، ولكنه فى القصة القاهرية يخدم مداورات العاشقين ويساعد على إدخال الحيرة إلى عقل الزوج حتى النهاية نفسها »(٤) .

---

(٣) انظر ألف ليلة وليلة ترجمة إ . ليتمان (ليبزج ١٩٢١ — ١٩٢٨) ج ٦ ص ٤٥١ — ٥٣٢ وترجمة إ . بويز ماذرس (نيويورك ١٩٣٠) ج ٦ ص ٢٤٤ — ٢٨٧ .

(٤) ف . إ . لجراند فى The new Greek Comedy (لندن ونيويورك ١٩١٧) ص ٢٢٥ .

وكذلك يحدث فى قصة ميليس Miles أيضا أن الجندى ليس هو الذى تستثار شبهته ثم تسكن ، بل خادم حقير لم يخبر سيده قط بما رأى من مشهد غريب ، فى حين أنه فى ألف ليلة وليلة يكون الزوج نفسه هو الذى يسمح بأن تكذب شهادة عينيه هو .

فمثل هذه الظروف وغيرها تجعل من الجلى الواضح أن قصة « قمر الزمان » ليست نقلا مباشرا لقصة ميليس ولا تقليدا لها ، بل إنهما جميعا يرجعان إلى مصدر واحد ، هو فى أعظم الاحتمالات قصة غرام أيونية ، قد يكون بلوتوس أو مؤلف الأصل الإغريقى لميليس ، هو الذى خلطهما بحوادث استمدها من مصدر آخر ، على حين أن محور الرواية العربية كان أشد استمساكا بنموذجه المحتذى(٥) .

وتحتوى بعض النسخ المنقحة من ألف ليلة على قصة أخرى مماثلة لقصة ميليس — وإن كان التماثل أبعد قليلا — هى حكاية « الجزار ، وزوجته ، والجندى »(٦) ، التى يقوم فيها أيضا ، سرداب سرى بين المنزلين بخداع الزوج . وهم يسكرون الزوج ذات يوم ، ويحلقون رأسه ولحيته ، ثم يلبسونه ثياب الأتراك ويحملونه إلى مكان بعيد . فإذا استيقظ أقنع نفسه بهويته الجديدة بوصفه تركيا ، ثم انطلق إلى اصفهان ، تاركا زوجته وحبيبها فى أمان(٧) .

---

(٥) انظر إ. تزارنكه فى Rhein. Museum ع ٣٩ (١٨٨٤) ص ٢٢ — ٢٥ ؛ ولجراند المذكور آنفا ص ٢٢٤ — ٢٢٥ . وقد أحاط الكاتب العربى قصته بعامل إضافى زاهى الألوان وبنهاية تتفق وقويم الأخلاق ولكنه لم يسمح لنفسه بأى حال بأن يعبث بالحبكة التقليدية . اطلب أيضا عملية انتقال الفكرة عند ف . كونتزه Neue Jbb. F. Wissenschaft und Jugendbildung ح ١ (١٩٢٥) ص ٧١٧ — ٧٢٨ .

(٦) « ألف ليلة وليلة » نشرها م . هابشت (برسلو ١٨٢٥ — ١٨٤٣) ف ١١ ص ١٤٠ — ١٤٥ . ترجمة الكاتب نفسه (برسلو ١٨٤٠ فمابعدها) ف ١٤ ص ٦٠ — ٦٤ .

(٧) تزارنكه فى الموضع المذكور آنفا ص ١ والمؤلف فى JAOS ، ع ٦٢ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ ، حيث سردت أسماء أخرى لروايات كلاسيكية لا تزال موجودة .

٣

وإنك لتستطيع أن تتعقب فى كثير من حكايات ألف ليلة آثارا تذكرك بأقاصيص الأسفار القديمة وبأوصاف السلالات الخرافية[١٧] . وما أنت واجدها فى مكان أكثر منها فيما يرويه السندباد البحرى عن رحلاته السبع الحافلة بالمخاطر . مع أن قصص السندباد ليست جزءا من مادة ألف ليـلة وليلة الأصلية[٨] ، ولابد أنها كانت موجودة على صورة مؤلف مستقل فى زمن لا يتأخر عن حوالى ٩٠٠[٩] . وليس من المبالغة فى شيء أن نقول إنه ما من سمة واحدة سلالية كانت أم أسطورية صريحة استعارها المؤلف أو المحرر المجهول ، إلا وفى الإمكان أن نجد لها عدة نظائر فى كل من الأدبين الشرقى والغربى[١٠] . ويبدو أن المعلومات الجغرافية كانت من اليسر وسهولة المـأخذ بحيث أمكن استعارتها المرة تلو الأخرى ، وهذه الحقيقة تقلل إلى حد كبير عدد الحالات التى نستطيع فيها أن نخصص لـكل موضوع أصلا محدودا . على أن الأمثلة الآتية التى إلتقطت دون اختيار متعمد من الرحلات الأربع الأولى للملاح المغامر ، يمكن على التحقيق أن يحدد لهـا ، مصدر غربى إغريقى ، ونعنى بذلك على أقل تقدير ، أن الفـكرة مهما تـكن منطقة اختراعها ، كان أول ظهور

---

(١٧) علم وصف السـلالات Ethnography الوصف المنظم والعلمى للأجناس البشرية بما فيها من صفات جثمانية وعقلية وخلقية ــــ المترجم .

(٨) انظر ج . أوستروب فى Studien, uber 1001 Nacht . ترجمة عثمان ريشر (ستوتجارت ١٩٢٥) ص ٣٥ .

(٩) انظر م . ج . ديغويه فى أعمال المؤتمر الدولى الثامن للمستشرقين ، ج ٢ (ليدن ١٨٩٣) ص ٦٥ ، فأما حجج ب . دى كازانوفا العدد العشرون ١٩٢٢ ص ١٢١ BIFAO التى تجعل عصر هرون الرشيد (٧٨٦ ــــ ٨٠٩) ميقاتا لرحلات السندباد فليست بالحجج المقنعة .

(١٠) إ . روده فى Der griechische Roman und Seine Vorläufer (الطبعة الثالثة ليبزج ١٩١٤) ص ١٩٢ هامش ١ ــــ قد جمع أمثلة عديدة مشابهة لأهم العجائب الـكبرى التى رواها السندباد .

أدبي لها فى اللغة الإغريقيـة ، ثم تناولها القاص الشرقى فتوسع فيهـا وأعطاها شكلا غير الشكل الذى أعطاها إياه المؤلف الـكلاسيكى .

ألا ترى إلى كاليس ثنيز الزائف Pseudo - Callisthenes كيف يورد فى الجزء الثالث من كتابه « حياة الاسكندر » رسالة يزعم أن الملك العظيم كتبها إلى معلمه أرسطو رغبة منه فى مواصلة إحاطته بالأحداث العجيبة التى مرت به أثناء حملته على الهند . فى ذلك الـكتاب نقرأ هذا الحادث المحزن فى نفس بداية هذه المجموعة الغريبة من العجائب[١١] . « . . . أرانا (بعض الهمج عند ساحل المحيط الهندى) جزيرة كنـا جميعا نستطيع أن نراها فى عرض البحر . وقالوا إنها قبر ملك قديم حبس عليه ذهب كثير . (فلما رغبنا فى عبور البحر إلى الجزيرة) كان الهمج قد اختفوا تاركين لنا إثنى عشر قاربا من قواربهم الصغيرة . ولم يجشمنى فيدون ، أخلص أصدقائى ، ولاهيفايستيون ، ولا كراتيروس ، ولاغيرهم من أصدقائى مشقة العبور إلى القبر بنفسى . قال فيدون : دعنى أذهب أولا حتى إذا انحرف فى الأمر شىء واجهت الخطر دونك . فإن سارت الأمور على ما يرام ، رددت الزورق ليأتى بك . ذلك أننى أنا فيدون ، لو هلـكت أستطعت أنت ، أن تجـد لك أصدقاء غيرى ، ولـكن إذا هلـكت أنت أيها الإسكندر ، انحدر العالم كله فى هاوية الأحزان . حتى إذا اقتنعت بحجته أذنت لهم فى العبور . ولـكنهم عند مانزلوا على شاطئ ما ظنوه جزيرة لم تنقض ساعة حتى غاص الحيوان فى الأعماق . فصحنا بأعلى صوتنا والحيوان يختفى ، وصار الرجال بما فيهم أعز صديق لى إلى نهاية مروعة . وغلبتنى مرارة اللوعة فأخذت أبحث عن الهمج الذين خدعونى ولـكنى لم أعثر لهم على أثر » .

وفى هذا الخبر نجد قصة اختفاء بعض رجال الاسكندر بطريقة غامضة بالقرب من جزيرة مشؤومة (كما يرويها نيارخوس عن رحلته فى المحيط الهندى[١٢]) ، ممتزجة بأسطورة قبر الملك اريثريز Erythres (البطل الذى سمى باسمه بالبحر

---

(١١) Historia Alexandri Magni نشره و . كرول (برلين ١٩٢٦) ق ٣ ف ١٧ ص ٣ — ٧ . ويرجع الناشر هذا التنقيح إلى قرابة ٣٠٠ ميلادية .

(١٢) Arrian Indica ص ٣١ س ١ — ٣ .

الإريثرى [الأحمر] ، الذى ظن الناس أنه جزيرة أخرى فى نفس المحيط ، نجدهما يختلطان جميعا بخرافة أسبيدوخيليدونى ospidochelidone الغيلم الجباره التى حسب البحارة درقتها جزيرة(١٣) . ويعود هذا الحيوان المحير للألباب فيظهر ثانية فيما سطر القديس باسيل (٣٢٩—٣٧٩) فى الحديث السابع فى أيام الخليقة الست «Seventh Homily on the Hexaemeron» كما يظهر أيضاً مع تفصيلات إضافية أخرى عن صوته الرخيم الذى يجتذب به صغار السمك إلى هلاكها — فى تعقيب القديس يوستاثيوس (وهو معاصر لباسيل) على نفس هـذا النص من الكتاب المقدس(١٤) .

وفى القرن التاسع يظهر هذا (الغيلم) الجبار فى مؤلف عربى هو كتـاب الحيوان للجاحظ ، والراجح أن الأصل فيها ما علق بخيال سكان الخليج الفارسى من أوهام وتصورات وإن كان الأغريق هم الذين أدخلوها فى الأدب . فيروح الجاحظ (المتوفى ٨٦٩) فى تشكك مستوجب للثقة يهدم الاعتقاد فى وجود بعض وحوش بحرية بأعيانها ، ثم يختم حديثه بقوله : « فإن كنا إلى قول بعض البحريين نرجع فقد زعم هؤلاء أنهم ربما قربوا إلى بعض جزائر البحر وفيها الغياض والأودية واللحاقيق وأنهم فى بعض ذلك أوقدوا نارا عظيمة فلما وصلت إلى ظهر السرطان ساح بهم وبكل ما عليه من النبات حتى لم ينج منهم إلا الشريد وهذا الحديث قد طم على الخرافات والتهورات وحـديث الخلوة(١٥) » .

---

(١٣) ا . أوسفلد . Der. griech. Alexander roman (ليبزج ١٩٠٧) ص ١٧٨ — ١٧٩ .

(١٤) وفى هذه الفقرة يلوح أن اسم aspidochelidone يبدو لأول مرة . والفقرتان كلتاهما قد نقلهما ج . زاخر Pseudocallisthenes (هال ١٨٦٧) ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(١٥) كتاب الحيوان جـ ٧ ص ٣٣ — ٣٤ . ترجمة م . ا سن بلا كيوس فى Islam & the Divine Comedy (لندن ١٩٢٦) ص ٢٠٨ — ٢٠٩ . انظر أيضا كازانوفا فى الموضع المذكور آنفا ص ١٣٧ . وابن حوقل أيضا (بالمرجع المذكور ص ١٠ س ١٥) ينحى بالنقد اللاذع على هؤلاء الرحالة الذين لا يتحرون الأخبار الصحيحة .

وإن ملحوظة الجاحظ هذه تجعل من الجلى أن الموضوع كان مألوفا فى زمانه . ومن ثم يكون مؤلف أساطير السندباد قد استعار قصصه عن تقاليد متواترة مقررة — عند ماجعل بطله يروى هذا الحادث عن سفرته الأولى :

« واصلنا سفرنا حتى بلغنا جزيرة كأنها إحدى جنات الفردوس ، وعند تلك الجزيرة رسا بنا ريس السفينة . فألقى مرساه ومد الألواح لنزولنا ، فنزل كل من فى السفينة على تلك الجزيرة . وكانوا قد أعدوا كوانينهم ، فأوقدوا فيها النيران واختلفوا فيما شغلوا به أنفسهم : فمنهم من كان يطبخ ، ومنهم من كان يغسل ، فى حين كان غيرهم يتسلون ويتسامرون . وقد كنت بين الذين كانوا يسلون أنفسهم على شواطىء الجزيرة ، وكان المسافرون قد اجتمعوا ليأكلوا ويشربوا ويلهوا ويلعبوا .

« وبينما نحن على هذا الحال ، إذا بريس السفينة ، وكان واقفا على أحد جوانبها — ينادينا بأعلى صوته ، أيها المسافرون حفظكم الله ! عودوا سريعا إلى السفينة ، وأسرعوا باعتلائها ، واتركوا بضاعتكم ، وانجوا بأنفسكم من الهلاك . فإن ما أنتم عليه ، ليس فى الحقيقة جزيرة ، بل هو سمكة عظيمة جمدت عن الحركة فى وسط المحيط ، وتجمع الرمل عليها ، فأصبحت مثل الجزيرة ، ونمت الأشجار على سطحها منذ أزمان سحيقة ، فلما أوقدتم عليها النار ، أحست بالحرارة وتحركت ، والآن ستنزل بكم إلى قاع البحر ، وستغرقون جميعا ، فالتمسوا النجاة لأنفسكم قبل الهلكة ، واتركوا متاعكم وبضاعتكم ! — فلما سمع المسافرون أقوال ريس السفينة ، سارعوا إلى اعتلاء ظهرها تاركين تجارتهم وبضائعهم الأخرى وأدوات طبخهم النحاسية وكوانينهم . وبلغ بعضهم السفينة ولم يبلغها بعضهم الآخر . أما الجزيرة فقد تحركت ونزلت إلى قعر البحر بكل من كانوا عليها ، وأطبق عليها البحر الصاخب بامواجه الهائجة المائجة[١٦] » .

---

(١٦) ألف ليلة ترجمة إ . و . لين (نيويورك ١٩٤٤) ص ٥٧٧ . وفكرة تحرك الحيوان من حرارة النار التى أوقدت على ظهره يلوح أنها ظهرت لأول مرة فى تعقيب يوستاثيوس المذكور آنفا كما اقتبس ذلك زاخر بالمصدر المذكور ص ١٤٨ .

ولا شيء أبلغ فى الدلالة على انحطاط روح النقد عند علماء القرون التالية من مسارعة العلامة القزوينى (قرابة ١٢٠٣ — ١٢٨٣) إلى تقبل هذه القطعة من خرافات الملاحين فى كتابه « عجائب المخلوقات »(١٧) . فإنه إذ ينقل عن رواية أحد التجار، يقول فى إيجاز ما أورده السندباد بإسهاب و تفصيل مستحب. لم ينقص من الرواية شيئا واحدا ، لا النبات الغض النامى على ظهر الحيوان ، ولا النار التى أوقدها الزوار والتى كانت السبب فى غوصه إلى الأعماق . والاختلاف الوحيد بين الروايتين هو إحلال القزوينى الغيلم (ترسة المصادر القديمة) محل السمكة فى قصة السندباد(١٨) .

وفى الرحلة الثانية يترك السندباد وحيدا فى جزيرة مهجورة . فعندما أخذ يرتاد المكان رأى شيئا أبيض ، ظهر عند اقترابه منه أنه « قبة ضخمة بيضاء ذات ارتفاع عظيم ومحيط كبير » . فيدور حولها — فيجد محيطها لا يقل عن خمسين خطوة — ويجد جدرانها شديدة الملاسة ، ولكنه لا يستطيع أن يجد لها مدخلا . وعلى حين بغتة تظلم السماء ، فيخال أن سحابة قد غطت وجه الشمس ، ولكنه سرعان ما يعرف أن الظلمة سببها طائر ضخم . فيتذكر القصص التى رواها له « المسافرون والرحالون » ، عن طائر هائل الحجم إسمه الرخ(١٩) ، وقبل أن يهبط الطائر على هذا الشيء الأبيض كان السندباد قد أدرك أن هذا الشيء الأبيض العظيم الذى كان يفحصه إنما هو بيضة الرخ . وقد تأدت هذه الفكرة إلى مخيلة القاص نقلا عن كتاب « التاريخ

---

(١٧) نشره ف . وستنفلد (جوتنجن ١٨٤٨ — ١٨٤٩) ج ١ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ترجمة إ . إتيه (ليبزج ١٨٦٨) ج ١ ص ٢٨٠ ، انظر أيضا Lane بالمصدر نفسه ص ١١٨٦ — ١١٨٧ .

(١٨) عن انتشار فكرة ذلك الموضوع فى بلاد الغرب أثناء القرون الوسطى انظر كتاب زاخر المذكور وريغويه فى الموضع المذكور ص ٤٧ — ٤٨ .

(١٩) يتردد ذكر هذا الطير فى شيء من الكثرة فى ألف ليلة ؛ أطلب المراجع فى كتاب ليتمان المذكور ج ٦ ص ٧٥٠ . أطلب أخبار الرخ فى (التواليف الأخرى) Geographical lore تأليف ج . ك . رايث ص ٢٧٢ .

الصحيح » تأليف لوسيان[٢٠] ، حيث « نزل البطل على عش هائل لمالك الحزين ؛ والحق أن طول محيطه كان ستين فرلونجا ، أى نحو ثمانية أميال . وعند ذلك كسر بفأسه إحدى البيضات ، واستخرج من القيض فرخا بلا ريش أضخم من عشرين عقابا » .

وما أن رقد الرخ على البيضة حتى ربط السندباد نفسه إلى ساقه بعمامته ، وفى الصباح التالى ارتفع به الطائر إلى أعلى طبقات الجو ، ثم هبط أخيرا فى بعض الأقطار النائية فحل السندباد عمامته وواصل تجولاته[٢١] .

وفى هذه القصة أجاد المؤلف استخدام مغامرة تنسب إلى الإسكندر الأكبر فى بعض مخطوطات منسوبة إلى كاليس ثنيز الزائف[٢٢] . وفيها يعمد الملك إلى حمل نفسه إلى أعلى طبقات الجو جالسا فى صندوق تطير به أربعة نسور جائعة تحاول عبثا أن تصل إلى قطعة من كبد حصان ثبتت فى نهاية العمود الذى كانت مشدودة إليه .

وقد أثر هذا المشهد الجميل فى الأساطير الفارسية أيضا . ذلك أن «كتاب الملوك » (الشاه نامه) ينسب نفس هذا العمل إلى الملك كاوس عندما حاول بإغراء من الشيطان أن يصعد إلى أسباب السماوات . والفرس فى الأصل يجعلون الملك يأمر الشياطين بأن يبنوا له مدينة سابحة بين السماء والأرض ؛ ولكن أساطير الإسكندر هى السبب فى ذلك الاختلاف[٢٣] .

---

(٢٠) ف ٢ ص ٤٠ ؛ ترجمة ا. م. ها رمون (« مكتبة ليب الكلاسيكية » (لندن ونيويورك ١٩٢٧ وما بعدها)) ج ١ ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٢١) انظر كتاب لين المذكور ص ٥٨٤ — ٥٨٥ .

(٢٢) ف ٢ ص ٤١ ؛ والمخطوطات هى C, L أنظر زاخر بالمصدر المذكور ص ١٤٢ .

(٢٣) انظر ث . نولدكه فى "Beiträge zur Geschichte des Alexander Romans" العدد ٣٨ (١٨٩٠) ، Denkschriften d. kais Akademie der Wiss. phil. hist KL. ف ٥ ص ٢٦ .

وهنا أيضا تتقبل الأوساط الأدبية العلمية المحترمة مبالغات السندباد . فإن القزوينى يفسح صفحات كتابه « عجائب المخلوقات » لرواية مفصلة لتلك الحادثة العجيبة[٢٤] .

والحادث الأساسى فى رحلة السندباد الثالثة هو صورة متوسطة الدقة لمغامرة أوذيسيوس مع بوليفيماس[٢٥]. والنص العربى الزاخر بالتفاصيل المثيرة يغفل حيلة البطل الأسير حين زعم أن اسمه « لا أحد » ، كذلك لم تكن به أية حاجة إلى إخفاء رفاقه ونفسه بربطهم تحت بطون الغنم الكثيفة الصوف ليضمن نجاته من مغارة الوحش . ومن الناحية الأخرى ، فإن المارد حين أصاب الهدف وقد عميت عيناه يكون أسعد حظا من بوليفيماس : فإنه استطاع بمساعدة ماردة أنثى — وهى إضافة وضعها القاص العربى — أن يقتل جميع رفاق السندباد ما عدا اثنين ، وذلك بإلقاء الأحجار على الأرماث الصغيرة التى كانوا يكافحون عليها للوصول إلى عرض البحر . ومما يدعو إلى العجب أن قصة السندباد أسقطت ما نعتقد أنه أعجب ظاهرة فى الوحش آكل البشر ، وهى أنه كان ذا عين واحدة . فإن آكل البشر كان له فى جميع النسخ خلا نسخة واحدة عينان اثنتان ، ومن ثم كان إخراج السندباد لهما بقطعتين من الحديد المحمى[٢٦].

ويقع هذا التغيير نفسه فى صنو لتلك القصة ، وهى حكاية مغامرات سعيد فى قصة « سيف الملوك وبديعة الزمان »[٢٧] . ففى إحدى نسخ هذه الحكاية يسمى المارد السفاك باسم « إلى فانيون » وهو ترديد جلى لكلمة « بوليفيماس » . بيد أن بقاء اسم المارد الأعور لم يترتب عليه بقاء الفكرة الإغريقية المتصلة

---

(٢٤) النص العربى جـ ١ ص ١١٧ — ١١٩ ؛ الترجمة جـ ١ ص ٢٤٠ — ٢٤٢ ، انظر لين المذكور ص ١١٩٢ .

(٢٥) الأوذيسيا ف ٩ س ٢٣١ — ٤٩٩ .

(٢٦) انظر لين المذكور ص ٥٨٩ — ٥٩٢ ، ص ١١٩٥ هامش ٣٩ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٧٤١ — ٧٤٢ وص ١٢٤٥ هامش ٥٥ ؛ أنظر أيضا أوستروب المذكور ص ٢٣ .

بالمردة المفردة العين . ومن ثم فإن الصورة العربية لهذه الفكرة الإغريقية ظاهرة لها دلالتها من ظواهر تكييف المادة الأجنبية وفق طرائق التفكير لدى المجتمع المستعير ، ذلك التكييف الذى كثيرا ما يطمس أصول إحدى المعالم الأدبية .

ومع أنه ليس من الضرورى أن نبحث عن الطريقة التى تهيأ بها لقصة پوليفيماس أن تصل إلى يد العرب ، فربما جاز لنا لهذه المناسبة أن نتذكر أن الدوائر المتعلمة الشرقية ظلت تولى أشعار هوميروس قدرا معينا من الاهتمام إلى زمن متأخر نسبيا . فقد ترجم ثيوفيلوس الرهاوى (المتوفى ٧٨٥) وهو أحد المقربين عند الخليفة المهدى (٧٧٥ — ٧٨٥) وأحد مشاهير المنجمين — «كتابى هوميروس» إلى اللغة السريانية . وهذه الترجمة لم تكن فى أعظم الاحتمالات — نسخة كاملة من الإلياذة والأوذيسيا ، ولكن لا تزال توجد فضلا عن هذه النسخة نصوص مقتبسة من شعر هوميروس فى تآليف سريانية مختلفة ومتأخرة[٢٨] . وإن تأثير الكتاب والمترجمين السريان فى الفكر العربى حتى منتصف القرن العاشر لأمر أشهر من أن يحتاج إلى أكثر من إشارة عابرة .

وقبل أن يذبح الغول أسراه فى قصة «سيف الملوك» يعطيهم شرابا من اللبن يعميهم على الفور[٢٩] . وهناك طريقة مماثلة لهذه يستعملها القوم الذين يحكمهم الشيطان ، والذين وقع السندباد فى أيديهم فى رحلته الرابعة . فإنهم يناولون كل غريب يصل إلى بلدهم شرابا من زيت جوز الهند وشيئا من طعام لم يبيَّن نوعه «فتكون نتيجة ذلك أن يتمدد جسمه حتى يكثر من الطعام ، ويتبلد ذهنه ، وتقتل ملكة التفكير عنده ، ويصبح كالأبله . ثم يكثرون من إعطائه ما يأكله ويشربه من ذلك الطعام وذلك الزيت ، ولا يزالون به

---

(٢٨) انظر أ . باومستارك Ges. der Syr. Literatur (بون ١٩٢٢) ص ٣٤١ وفى ص ٣٤١ هامش ٤ .

(٢٩) لين بالمرجع المذكور ص ٧٤١ .

حتى يصبح سمينا ممتلئا ، وعند ذلك يذبحونه ويشوونه ويقدمونه لملكهم لحما . فأما رفاق الملك فإنهم يأكلون لحم الرجال دون أن يشووه أو يطبخوه بأية طريقة أخرى »[٣٠] . وقد سطر القزوينى صورة أخرى لهذه الفكرة ، يمثل فيها أكلة البشر فى شكل قوم لهم وجوه كوجوه الكلاب يقطنون جزيرة فى البحر بالقرب من زنجبار[٣١] .

وتذكرنا هذه الحكايات ببداية سِفْر « أعمال أندراوس ومتى »[٣٢] حيث نقرأ : « فى ذلك الوقت كان جميع الرسل قد اجتمعوا معا ، وقسموا البلاد بينهم بطريق القرعة . وكان من نصيب متى أن يذهب إلى أرض أكلة لحوم البشر . وكان أهل هذه المدينة لا يأكلون خبزا ولا يشربون خمرا ، وإنما كانوا يأكلون لحم الأناسى ويشربون دمهم ؛ وكل غريب نزل بأرضهم كانوا يأخذونه ويسملون عينيه ويعطونه شرابا سحريا كان يزيل فهمه »[٣٣] . وما إخال أحدا ينسى تلك الجرعة التى كانت تستعملها كيركى فى مسخ رفاق أوذيسيوس خنازير[٣٤] . ويتكرر استخدام طريقة كيركى فى السحر على يد الملكة لاب وخصمها فى قصة « الملك بدر باسم »[٣٥] . بيد أن كيد أطعمتهم وأشربتهم لم ينتج خنازير بل طيورا — وبغالا[٣٦] .

---

(٣٠) المرجع السابق ص ٥٩٨ .

(٣١) النص العربى ج ١ ص ١٢١ — ١٢٢ ؛ الترجمة ج ١ ص ٢٤٨ — ٢٥٠ ؛ انظر لين المذكور ص ١١٩٧ — ١١٩٨ .

(٣٢) The Apocryphal New Testament نشره M. R. James (أوكسفورد ١٩٢٦) ص ٤٥٣ (الإصحاح رقم ١) .

(٣٣) التشابه بين هذه القصة وبين رحلة السندباد الرابعة قد أشار إليه فى إيجاز ا . ڤون جوتشميد فى Rheinisches Museum ع ١٩ (١٨٦٤) ص ٣٩٥ . ويقدم ڤون جوتشميد فى الصفحات السابقة : من ٣٩٠ وما عقبها تحليلا « لسفر الأعمال » ويحاول أن يحدد القطر وأسماء أكلة البشر .

(٣٤) الأوديسيا Odyssey ف ١٠ ص ٢٢٩ — ٣٤٧

(٣٥) لين بالمصدر السابق ص ٧٠١ — ٧١٠

(٣٦) انظر أيضا ما سطره المؤلف فى JAOS ع ٦٢ ص ٢٩٠

٤

إن الجمع بين مغامرات الأسفار وبين القصة الغرامية من السمات التى تشترك فيها قصص معينة من ألف ليلة وليلة مع القصة الإغريقية . وكانت هذه القصة الإغريقية التى يمكن تعقب أثرها من حوالى ١٠٠ ق . م . إلى ٣٠٠ م مع ترسم انبعاث عجيب لها فى الأدب البيزنطى أثناء القرن الثانى عشر ، — تقيم حبكتها المعقدة حول خطة أساسية هى اجتماع عاشقين جميلين عفيفين تفرق بينهما نزوات القدر وتعبث بهما أثناء تجولاتهما المفعمة بالمخاطر حتى ينتهى بهما المطاف إلى الالتقاء ثانية فى ظلال السعادة . وقد مهد أحد متأخرة المقلدين من البيزنطيين واسمه نيكيتاس يوجينيانوس لقصته ببحث موجز لا يلخص بمهارة تلك القصة التى ألفها فحسب ، بل يشمل القصص الرومانسى الإغريقى كافة .

قال : « اقرأوا ها هنا مصير دروسيلا وخاريكليس
وما ألم بهما من فرار ، وتطواف ، وأسر ، وفكاك وبحار صاخبة
ولصوص وسجون ، وقراصنة ولذعات جوع
وجباب عميقة لم تستطع الشمس قط أن تنفذ
أشعتها ساعة الظهيرة فى أغوارها المظلمة
بأيد مغلولة وأرجل مقيدة ! إلى خطوب أعظم من هذه
من فراق محزن أليم . وأخيرا تحدثك القصة
بالزواج ، وإن جاء متأخرا وتختم بأجراس العرس »[٣٧] .

---

(٣٧) نيكيتاس يوجينياتوس نشره ج . ف . بواسوناد فى Erotici Scriptores Graeci ونشره ج . ا . هيرشج (باريس ١٨٨٥) فى Argu. tot. operis ؛ ترجمة س . جاسل "Appen. on Greek Novel" ، فى Daphnis & Chloe « مكتبة ليب الكلاسيكية » (نيويورك ولندن ١٩١٦) ص ٤١٠ — ٤١١ ؛ وقد اقتبس عن ترجمة جاسل أيضا إ . ه . هايت فى كتابه Essays on the Greek Romances (نيويورك ١٩٤٣) ص ١ .

وليس الغرض من المحن التى يتعرض لها المحبان كشف طوايا شخصيتيهما وإماطة اللثام عنها . فالأصل فى الأمر أن المحبين يظلان على حالهما التى ابتدآ بها(٣٨) . وأكثر من ذلك أن البطلين يشبه بعضهما بعضا إلى حد كبير . غير أن تصوير النساء يكون فى العادة أكثر اتقانا ودقة إلى حد ما ؛ فإنهن أشد حيوية وأعظم مقدرة على الابتداه والتصرف عندما تحدق بهن المصاعب . ولكن من الواضح أن الجمهور كان يهتم بالأفعال والحركة القصصية ، وأن أى حدث مهما يكن مستبعدا كان يقابل بالترحاب . ويرجع كثير مما يلقى العاشقان من متاعب إلى جمالهما الفاتن ، ثم تعود عفتهما الشديدة فتتغلب فى خاتمة المطاف على تلك المتاعب وتقهرها .

وإذ تأملنا انتقال النموذج من البيئة الهللينستية إلى البيئة الإسلامية ، وجب علينا أن ندخل فى حسابنا ما لابد أن يحدث فى تلك القصص الرومانسية من انتعاش للنواحى الشعبية فيها ، عندما تنتقل من يد الكاتب البلاغى المحترف إلى يد القصاص المحترف . عند ذلك لا محيص للمستوى الفنى أن يهبط . ثم إن الملابسات الدينية ، وهى العظيمة الأهمية فى القصص ، تصبح شيئا لا معنى له . ولم يكن العربى معتادا ذلك القص التاريخى الذى تجلى فيه بعض القصص الرومانسية فى أروع صورة ، ولم تكن له على وجه الإجمال أية خبرة باختراع الأحداث المعقدة فى إحدى القصص والمضى بها إلى غايتها ، فضلا عن ابتداع كثير من الأحداث القصصية الثانوية ، الأمر الذى قد يستغرق مئين من الصفحات . هذه الفوارق فى تقاليد الفريقين الأدبية تنتهى بالقصة العربية إلى نقص فى التهذيب ، أو زيادة فى البساطة ، أو لعلها تؤدى إلى زيادة وضوحها ، ولكنها تغادر النموذج المنقول دون ما تغيير .

---

(٣٨) يناقش هايت فى كتابه المذكور ص١٠٥ ما لعله الاستثناء الوحيد لهذه الحالة وهو شخصية كاليستنيز فى قصة أشيللس تاتيوس — وهى الشخصية التى يغيرها الحب تغييرا قاطعا إلى ما هو أحسن .

فإن أنس الوجود والورد فى الأكمام[٣٩] يقعان فى شرك الغرام من أول نظرة . فأما والد الفتاة فيأخذها إلى مكان سحيق ويضعها تحت الحراسة الدقيقة فى قصر له بمنطقة جبلية . وينطلق أنس الوجود ليلحق بها هائما على وجهه متجولا فى البلاد دون وجهة خاصة . وبينما هو سائر إذا بأسد هائل المنظر يعترضه فيهدئه بتوسلاته إليه ، ثم يتوقل جبلا فى البرية يلتقى فيه بعابد حكيم متنسك . وعملا بمشورته ينشئ أنس الوجود لنفسه شنفا من القرع يعبر عليه البحر . وتقذفه المصادفة إلى قرب القصر الذى حبست فيه الفتاة . ويرى فى الفناء عـــددا من الأقفاص بها طيور ناطقة . وفى غضون ذلك تفر الورد فى الأكمام من القصر وتقنع أحد الصيادين أن يعبر بها البحر . وهذا الصياد الذى يحمله تذكره آلام حبه فى صباه على مساعدة الفتاة ، يعيد إلى ذاكرتنا قصة الصياد إجياليوس الذى انبرى فى رواية زينوفون المسماة إفيسياكا لمد يد العـون للبطل هابروكوميس لنفس السبب[٤٠] . ثم تهب ريح عاصفة فتدفع الهاربة عن طريقها وتقذف بها إلى مدينة أجنبية . وهناك تستثير اهتمام الملك الذى يتأثر بقوة غرامها ويحاول أن يدبر أمر زواجها من أنس الوجود . وبعد سلسلة أخرى من المغامرات ، قد لا يكون من الضرورى أن نرويها ، يتزوج المحبان ويعيشان بعد ذلك فى سعادة بقية حياتهما[٤١] .

وفى ألف ليلة وليلة ما لا يقل عن ثمانى حكايات أو أقسام كبرى من حكايات طويلة كثيرة الأجزاء يستخدم فيها نموذج القصة بحذافيره[٤٢] . على أن التطابق فى البناء كثيرا ما كان يؤكده تواتر التفاصيل المميزة . وبذلك ترى

(٣٩) وتوصف البنت بأنها مغرمة بالحكايات (لين بالمرجع المذكور آنفا ص ٥٤١) على نفس طريقة أشـيللس تاتيوس حين يعتبر الجنس اللطيف أنه مغـرم بالخرافات philomython الفصل الخامس — ٥

(٤٠) زينوفون Ephesiaca V. I.

(٤١) لين المذكور ص ٥٤١ — ٥٤٨

(٤٢) قد عددها المؤلف فى JAOS عدد ٦٢ ص ٢٨٢ — ٢٨٣

فى قصة « الأمير سيف الملوك »[٤٣] أن منجمى القصر يتنبأون عند ولادته أن الغلام سيغادر وطنه ويرحل إلى بلاد بعيدة وأن سفينته ستتحطم وأنه سيقاسى العوز والأسر . فالشدائد فى انتظاره ، ولكنه سيبلغ فى النهاية هدفه ويحظى بالسعادة إلى آخر أيامه وسيعود إلى عرش مملكته على الرغم من أعدائه[٤٤] . وهذا التعرف لطالع الأطفال ينقل إلينا نبوءات الآلهة التى تقوم فى كل من قصة هيليودور الموسومة آيثيوبيكا،[٤٥] وقصة زينوفون المعنونة « إفيسيا كا»[٤٦] بالتنبؤ بمصير العاشقين . وكلمات (بيثيا) كاهنة دلفى فى قصة هيليودور أغمض وأشد إبهاما من أن تفهم فهما حقيقيا إلا بسبيل الالتفات إلى الماضى واسترجاع ذكرياته، ولكن صوت ابولون الكلارى [الذى كان يعبد بجزيرة كلاروس] يعبر عن نفسه فى قصة « الإفيسيا كا » بعبارة صريحة لا لبس فيها ولا إبهام متنبئا بالآلام ومخاطر البحار والسجن ، وغير ذلك من الخطوب ، ولكنه يتنبأ فى الختام ببلوغ المراد والسعادة .

وفى قصة « قداداد وإخوته »[٤٧]، تقام للبطل جنازة ويبنى فوق جثمانه المزعوم ضريح فخم وهو لا يزال حيا[٤٨]. فلا سبيل إلى الشك فى أن هذه الفكرة العجيبة متفرعة عن الرواية القصصية اليونانية التى يكثر ورودها فيها .

وثم تفصيل يونانى آخر لا يزال ملحوظا فى ألف ليلة وليلة ، فإن محاولة الانتحار ثم حبوطها ونجاة البطل الذى أسرع إليه اليأس ، لأكبر دليل على قوة تأثير النموذج العتيق . ذلك بأن الإسلام يحرم أن يقتل المرء نفسه . وهذا

---

(٤٣) لين فى المرجع السابق ص ٧١٢ — ٧٥٣

(٤٤) ليتمان بالمصدر السابق جـ ٥ ص ٢٥١ ؛ ولكن لين يحذف هذه الفقرة (انظر هامشة ١٤ بالمرجع السابق ص ١٢٤٣) .

(٤٥) ف ٢ ص ٣٥

(٤٦) القسم الأول — ٦

(٤٧) ليتمان بكتابه المذكور آنفا جـ ٦ ص ٣١٤ — ٣٥٣

(٤٨) الكتاب السابق ص ٣٤٧ — ٣٤٩

الاتجاه يضعف شأن فكرة الانتحار فى القصة الغرامية العربية وإن لم يذهب بها تماما . ففى كل قصة إغريقية باستثناء قصة دافنيس وأخلوى Daphnis & Chloe التى ألفها لونجوس ، يضع أحد البطلين أو كلاهما خطة الانتحار ، ويحاولان تنفيذ ذلك فعلا ؛ ولكنهما لا ينتحران أبدا(٤٩) . وهذا سيف الملوك قد استعد من فوره لإغراق نفسه عندما تحطمت سفينته وهو فى أسفاره بحثاً وراء محبوبته ، لولا أن خدمه حالوا بالقوة بينه وبين الانتحار(٥٠) . وفى قصة أخرى نجد المبذر الشاب الذى يضطر إلى بيع جاريته المحبوبة ، يلقى بنفسه فى دجلة ، ولكن السابلة ينقذونه(٥١) . فالصلة الوثيقة فى عقول العشاق بين الحب والموت هى أسمى ما لديهم من أنواع التعبير عن ذلك الطراز المخصوص من العاطفة الذى يبعث به المؤلفون الإغريق والعرب الحياة فى أبطالهم .

وهذه العاطفة مفرطة فى عاطفيتها وإرضائها رغبات النفس ، فهى عاطفة من أجل العاطفة . بل لقد تلوح عاطفة موضوعية غير شخصية إلى حد ما بما ينغمر فيه العاشق من نشوات شاملة عارمة . فكل من وقع ضحية لهذه العاطفة يوشك أن يفقد فرديته ؛ فهو يصبح عاشقا ، وبذلك يدخل فى عداد ما قد نستطيع أن نسميه « مهنة » . ويبدى الجمهور اهتماما بأعماله ويتوقع منه أفعالا

---

(٤٩) ك . كرينياى فى Die. griech.-or. Roman Literaturin Religion. Beluchtung (توبنجن ١٩٢٧) ص ١٤٢ ، يذكر مراجع وتعليقات مشوقة . وليست فكرة الانتحار من أجل الحب غير المتبادل أو الحب الفاشل قاصرة بأى حال على الرواية . وإن شئت أمثلة من طرز أدبية أخرى فانظر مجموعة ر . هرتزل الوافية Arch. Fur. Religion Swissens chaft العدد ١١ (١٩٠٨) ص ٤٢٤ — ٤٣٢ . وعن الانتحار فى الإسلام . انظر ما كتبه ف . روزنتال فى JAOS العدد ٦٦ (١٩٤٦) ص ٢٣٩ — ٢٥٩

(٥٠) لين بالمرجع المذكور ص ٧٢٦

(٥١) ليتمان بالمرجع المذكور جـ ٥ ص ٨٠٧ ، وبعض القصص العربية الأخرى يتم فيها الانتحار فعلا . انظر مثلا القصص الغرامية الموجزة التى أوردها المسعودى فى المروج جـ ٧ ص ٢٢٣ — ٢٢٨ *

وردود أفعال ، شأنه مع أحد الملوك أو أحد القساوسة أو الجنود ، وذلك مع التسليم بالاختلافات التى يستلزمها مقتضى الحال — والمحب من حيث هو محب يستمتع بحريات عظيمة ؛ فيغتفر له كل شىء إلا الخيانة فى الحب . وتتعاوره حالات الفرح المذهل والاكتئاب المميت . وإن رجحت آلامه مسراته على وجه الإجمال . وهو مستسلم للنحيب ، لا يستطيع أن يجد راحة ولا نوما ، فيهزل جسمه ويضوى ، وتلم به السقام ، وربما مات إذا تغلب عليه اليأس والقنوط . وهو فى كل من حالى السعادة واليأس عرضة للإغماء ؛ ولابد له قبل القيام بأى عمل من أن تطيف به حالة من الأنين الطويل . وعلى الرغم من عاطفته الجامحة ، وعلى الرغم من اللون الشهوى الغالب على مشاعره ، فإن حبه عفيف — ولقد يبلغ الأمر أحيانا بالحكايات العربية أن القارئ لا يسعه إلا أن يتحير ويسائل نفسه ، أهذا المحب الشديد الوعى الذاتى عاشق لحبيبته المعهودة أو لحساسيته الفياضة .

وإن خاريتون فى روايته المسماة خايرياس كالليرهوى Chaereas & Callirhoe ليجعل ديونيسيوس (وهو من أمتع وألذ شخصيات القصة اليونانية) ، يصمم — وقد ألم به اليأس فى حبه لمحبوبته كالليرهوى ، ولم يعد قادرا على تحمل ما به ، — يصمم على الموت جوعا ، ويشرع فى كتابة وصيته الأخيرة التى يبين فيها ما يتبع فى أمر جنازته ودفنه . وإنه ليرجو كالليرهوى فى تلك الوثيقة أن تزوره ولو بعد وفاته . وإذا به يتلقى أخبارا بأن الفتاة غيرت رأيها وأنها قبلت أن تتزوجه . فلما سمع ديونيسيوس هذا الخبر غير المنتظر ألمت به صدمة عظيمة . فأظلمت الدنيا أمام ناظريه ، وتخاذل ما تبقى له من قوة واهنة فانها روبدا شبه ميت(٥٢) .

أما المؤلف العربى فهو أقل حظا من الفطانة فى تصوير حالة حسن البصرى عندما فقد محبوبته : « فيئس حسن منهن وأراد أن يقوم وينزل فلم يقدر . وصار دمعه يجرى على خده ، ثم اشتد به الغرام ، فأنشد هذه الأبيات :

---

(٥٢) ف ٣ ص ١ ترجمة و . إ . بليك (آن اربور ولندن ١٩٣٩) ص ٣٧ .

«حرمت وفاء العهد إن كنت بعدكم | عرفت لذيذ النوم كيف يكون
ولا أغمضت عيناى بعد فراقكم | ولا لذ لى بعد الرحيل سكون
يخيل لى فى النوم أنى أراكم | فياليت أحلام المنام يقين
وإنى لأهوى النوم فى غير حاجة | لعل لقاكم فى المنام يكون»

وأخيرا جر حسن نفسه إلى غرفته، «ورقد على جنبه، سقيما، لا يأكل ولا يشرب فبكى بكاء مرا، حتى غشى عليه، وارتمى على الأرض.

... وجن الليل وضاقت الدنيا فى عينيه، ولم ينقطع عن البكاء والنواح على نفسه طول الليل حتى جاء الصباح وأشرقت الشمس على التلال والبطاح. ولم يأكل ولم يشرب ولم ينم، ولم ينل أى قسط من الراحة. وكان فى أثناء النهار متحيرا متبلبلا، وكان فى الليل ساهرا مسهدا، مختبل العقل، سكرانا بنجواه، معبرا عن شدة وجده فى أشعار لبعض الشعراء السادرين»(٥٣).

وهذه الأشعار التى بث فيها أسير آخر من أسرى الغرام أشجانه، والتى يكثر حسن وأمثاله من المعذبين من إنشادها بوفرة لأتفه الدواعى، تشير إلى أن الحب كما تصوره القصة الإغريقية وألف ليلة وليلة جميعا، قد تخلل كذلك طرزا genres أدبية أخرى، فى كل من الوطنين الإغريقى والعربى.

وكان أفلاطون أول من بسط هذا النوع المضطرم الجامح من العاطفة، على أن الاعتراف به اعترافاً أدبيا ليس معناه مع ذلك استحسانه له من الناحية الخلقية، فإنه يجعل بوسانياس يتحدث فى حديث المائدة (Symposium) عن الاتجاه العجيب الذى يتخذه هذا العالم حيال المحبين. يقول: «وتأمل أيضا عظم مقدار التشجيع الذى يمنحه العالم بأسره للمحب؛ ... والعرف البشرى يبيح له أثناء طلبه محبوبته، أن يعمل أشياء غريبة كثيرة، تنتقدها الفلسفة انتقادا مريرا إذا كان مردها أى دافع من دوافع المصلحة، أو الرغبة فى الوظائف أو السلطان. وربما رجا وتوسل واستعطف وسب وأصبح خادم الخدم، ونام

---

(٥٣) لين بالمصدر المذكور ص ٧٧٠ — ٧٧١

على حصير عند باب محبوبته . . . . وإن لأعمال المحب لروعة تجعلها شريفة ، وقد شهد العرف أنها جديرة بالثناء الكريم . »[٥٤]

وليس من العسير علينا تتبع جميع موضوعات النموذج الأصلى الهامة وتعقبها فى الأدب السابق لألف ليلة (التى اقتبس معظم أشعارها عن شعراء عاشوا بين ٨٥٠ — ١٣٥٠ م)[٥٥] مترسمين آثارها من الشعر العربى القديم حتى الشعر الهللينستى . بل لقد يلوح أن الشعر الشعبى كان يسير فى هذا الاتجاه قبل العصر الهللينستى نفسه . فإن ارستوفان يدخل فى درامته إكلسيازوساى Ecclesiazusae (التى مثلت لأول مرة فى ٣٩٢ أو ٣٨٩ ق . م) أغنية غرامية ذات طابع شعبى صريح يتضرع فيها العاشق الريفى إلى فتاته بهذه الكلمات :

إلى ! إلى ! هنا ، هنا ، يا حبيبتى ، هذا الطريق ! هذا الطريق !
اسرعى اسرعى بالنزول وافتحى الباب نشدتك الله !
وإلا فإنى سيغشى على ، سأموت[٥٦] .

ثم جاء ثيوقريطيس فرفع هذه العبارة إلى كامل الكرامة الأدبية فى نشيد الرعاة الثالث[٥٧] . وفى النشيد الثالث والعشرين (ولعله مدسوس) يروح

---

(٥٤) انظر حديث المائدة ١٨٣ ا — Symposium ، ترجمة ب . جويت Jowett .
على أن سقراط كما يروى عنه زينوفون يعبر عن اتجاه مغاير لهذا جدا : « وعندما وجد سقراط أن كريتياس يحب يوثيديموس ويريد أن يضله السبيل ، حاول أن يردعه بقوله إن من الدناءة ومن غير اللائق بسيد مهذب أن يستعطف كالشحاذ من هو مناط عاطفته ومن كان يشتهى حسن رأيه فيه ، وأن يتذلل له طالبا أمرا من الخطأ منحه "Xenophon Memorabilia i. ii. 29." ترجمة ا . س . مارشانت (مكتبة لويب الكلاسيكية) وهذا النقد مع ذلك إنما يوضح العرف المقبول .

(٥٥) انظر ج . هوروفتز فى Sachau-Festschrift (برلين ١٩١٥) ص ٣٧٥ — ٣٧٩ .

(٥٦) انظر كوميدية Ecclesiazusae الأبيات ٩٦٠ — ٩٦٣ ترجمة ب . روجرز (لندن ١٩١٧) ص ١٤٧ ؛ والكلمات التى تعنينا فى هذا الموضوع هى بيت ٩٦٣ حيث يقول : وإلا فإنى سيغشى على سأموت .

(٥٧) الفصل ٣ س ٥٣ . انظر أيضا تيبولوس الفصل ٣ المشهد ٢ س ٢٩ — ٣٠ .

العاشق المحتقر الذى يستعد لشنق نفسه على بابها ، يسأل محبوبته أن تكتب على قبره : « لقد قتل الحب هذا الرجل . . . . »[٥٨] ومن ذلك الحين أصبح موت المرء انتحارا بسبب حبه الضائع ، أو موته بهيامه المنكود كأنما مات من علة قاتلة — نقول قد أصبح ذلك موضوعا مطروقا كثير الورود فى الشعر القديم . ولكن الأمر لا يقتصر على الشعر وحده . فإن هناك كتابة يونانية عثر عليها فى حوران (بسوريا) ، ولعلها ألفت بعد عصر ثيوقريطيس بنحو ستة قرون ، تتحدث عن شخص هللينى التربية اسمه أوريليوس وهبان ابن اسكندر ، بأنه قد قتله الحب[٥٩] .

وعندما علم مسافر بن أبى عمرو بن أمية أن أبا سفيان (المتوفى قرابة ٦٥٢) تزوج هندا (ولعلها توفيت بين ٦٤٠ — ٦٥٠) ، رمته خيبة أمله فى الحب فى ذلك المرض الذى قدر له أن يموت به[٦٠] . وكاد الشاعر يزيد بن الطثرية (المتوفى قرابة ٧٤٤) يلقى نفس ذلك المصير عندما فرقت الأيام بينه وبين حبيبته وحشية . لولا أنه وحبيبته يعودان فيتزوجان فى الوقت المناسب ، ويسترد يزيد عافيته[٦١] . ومع ذلك فقد قيضت الأيام لناقد عادى كالسيد المرتضى (المتوفى ١٠٤٤) ، أن يأتى فيفسر قولهم ، « إن فلانا قد قتله حب فلانة » بأنه ليس إلا من قبيل المبالغات الشعرية[٦٢] .

---

(٥٨) ف ٢٣ ص ٤٧ — ٤٨ ؛ انظر سينيكا Ad Lucilium ف ٤ ص ٤ : « يشنق الإنسان نفسه أمام باب معشوقته » انظر Dio, of Prusa. (Or.XXXii. 50) ، حيث يوبخ ديو البروسى سكان الإسكندرية على حدوث أحداث مماثلة لهذه بمدينتهم . *

(٥٩) انظر الكاتب فى JAOS عدد ٦٢ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ طلبا للمراجع .

(٦٠) الأغانى (الطبعة الثالثة) جـ ٩ ص ٥٠ .

(٦١) المرجع السابق جـ ٨ ص ١٦٠ — ١٦٢ . وثمة عودة أخرى للعافية تحدث لأحد شبان الرها — عندما يطوح والده برأس تمثال جميل يمثل هيلانه نحل جسم الشاب من حبه (المجلد الخامس من المكتبة الجغرافية العربية BGA ص ١٣٤) .

(٦٢) الأمالى (القاهرة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م) جـ ٤ ص ١٣ .

على أن قيام اعتراض من هذا النوع بين الفينة والفينة لم يؤثر مع ذلك فى شيوع هذا النوع التقليدى من النزعة العاطفية بين أولئك الذين كانوا يزهون بما لهم من الظرف والأدب . والوشاء (المتوفى ٩٣٦) حين يضع مقتضيات هذا الأدب يحدد بالتفصيل وبمنتهى الجد أعراض الحب على آخر طراز له (a la mode!) . فيقول : « واعلم أن أول علامات الهوى على ذى الأدب نحول الجسم وطول السقم واصفرار اللون وقلة النوم وخشوع النظر وإدمان الفكر وسرعة الدموع وإظهار الخشوع وكثرة الأنين وإعلان الحنين وانسكاب العبرات وتتابع الزفرات ولن يخفى المحب وإن تستر ولا ينكتم هواه وإن تصبر ولن يغنى ادعاء أنه قد قارن العشق والهوى لأن علامات الهوى نائرة وآيات الادعاء ظاهرة »[٦٣] .

وتقوم الطبقة الراقية بهذا الحب وفق شرعة مقررة تحتم أنواعا من السلوك على الرجال والنساء . فثياب المحب الراقى الظريف وعطره وهداياه وطعامه وشرابه ، لها جميعا معايير محدودة مستحسنة . فكل خروج على هذا التقليد المتأدب يباعد بين مجترحه المتهور وبين دائرة الظرفاء[٦٤] . ومن الأمور الجلية التى يذكرها الوشاء عمدا ، أن هذا النوع من الحب لا يحمل إلا بذوى اليسار والسعة . إذ كان لابد من موارد عريضة للقيام بالنفقة التى يحتمها غمر المحبوبة بالهدايا الفاخرة . فإن أنت أحببت أن تعشق وفق المنهاج المقرر وجب عليك أن تعيش وفق المنهاج أيضا[٦٥] .

ومثل هذه الألوان المحكمة من التأنق التى كان ينطوى عليها ذلك الهوى الظريف كانت تثير فى بعض الأحيان شيئا من التهكم اللطيف . « قال الخليفة

(٦٣) كتاب الموشى ص ٤٨ . *

(٦٤) انظر المرجع السابق ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٦٥) انظر المرجع السابق ص ١١٠ ، انظر أيضا بيت مطيع بن إياس (المتوفى ٧٨٥) :

عجبت لمن أمسى محبا ولم يكن ... له كفن فى بيته وسرير

(الأغانى ج ١٢ ص ٨٤ س ١٧ ؛ مقطوعة ٤٥ البيت ٢ من الطبعة التى أعدها المؤلف ، انظر مجلة Orientalia N, S. العدد ١٧ (١٩٤٨) ص ١٩٣ .

المتوكل (٨٤٧ — ٨٦١) لأبى العنبس : أخبرنى عن حمارك ووفاته وما كان من شعره فى الرؤيا التى رأيتها ، قال نعم يا أمير المؤمنين : كان أعقل من القضاة ولم يكن له جرية ولا زلة فاعتل علة على غفلة ومات منها فرأيته فيما يرى النائم فقلت له يا حمارى ألم أبرد لك الماء وأنق لك الشعير وأحسن إليك جهدى فلم مت على غفلة وما خبرك ؟ قال نعم لما كان فى اليوم الذى وقفت على فلان الصيدلانى تعلمه فى كذا وكذا مرت بى أتان حسناء فرأيتها فأخذت بمجامع قلبى فعشقتها واشتد وجدى بها فمت كمدا متأسفا . فقلت يا حمارى هل قلت فى ذلك شعراً ؟ قال نعم وأنشدنى :

هام قلبى بأتان عند باب الصيدلانى
تيمتنى بدلال بثناياها الحسان
وبخدين أسيلين كلون الشيقرانى
فبها مت ولو عشت إذاً طال هوانى

فقلت يا حمارى فما الشيقرانى ؟ قال « هذا من غريب الحمير » فطرب المتوكل وأمر الملهين والمغنين أن يغنوا ذلك اليوم بشعر الحمار وفرح ذلك اليوم فرحا شديداً وسر سروراً لم ير مثله وزاد فى تكرمة أبى العنبس وجائزته »(٦٦) .

وتأثير الأدب والفكر الاغريقى فى الحضارة العربية أثناء القرنين التاسع والعاشر أمر مسلم به من الناس جميعا . ولكن الذين يدركون أن أقدم الشعر العربى نفسه تبدو فيه أقطع الدلالات على أثر التقاليد الهللينستية قلة تقل عن ذلك كثيراً . ففى زمن باكر هو حوالى عام ٥٠٠م مات الشاعر المرقش الأكبر غراما(٦٧) . وقد خاطب ابنة عمه المحبوبة أسماء قبل موته بهذه الكلمات :

---

(٦٦) مروج جـ ٧ ص ٢٠٤ — ٢٠٦ . ترجمة ر . إ . نيكلسون فى "Trans.East. Poetry Prose" (كمبردج ١٩٢٢) ص ٧٢ — ٧٣ . على أن الأغانى جـ ٣ ص ٦٤ يربط بين صورة أوجز لهذه القصة وبين الشاعر بشار بن برد (المتوفى ٧٨٣) .

(٦٧) يذكر هذه القصة بالتفصيل س. ج. ليال فى المفضليات جـ ٢ ص ١٦٧ — ١٦٨ .

وإذا ما سمعت من نحو أرض بمحب قد مات أو قيل كادا
فاعلمى غير علم شك بأنى ذاك،وابكى لمصفد أن يفادى[٦٨]

وما انتصف القرن السادس حتى أصبحت قصة المرقش من الموضوعات المتداولة . فإن طرفة (المتوفى حوالى ٥٦٥) يصور مقدار حبه لسلمى بأن يشير إلى مصير الشاعر الأقدم ويذكر صراحةأن المرقش لقى حتفه غراما[٦٩]. ولم ينقض زمن طويل حتى سمى الأعشى (حوالى ٥٦٥ — ٦٢٩) محبوبته «قتولا للرجال»[٧٠]

وقد أدخل هذا الشاعر نفسه فكرة هللينستية أخرى إلى الأدب العربى . وإليكم الطريقة التى يصور بها موسخوس (حوالى ١٥٠ ق . م) فى قطعته الخامسة صورة للعواطف متشابكة مستوجبة للسخط : «كان پان يحب جارته إيخو ؛ وأحبت إيخو (ساتيراً) يتفزز مرحا ؛ فأما الساتير فقد غرق فى غرام ليد . وكما كانت إيخو لهيب هوى پان ، فكذلك كان الساتير لهيب إيخو ، وتتمكن ليد من زمام لهيب الساتير . لقد كان حبا متبادلا ؛ وذلك أنه بجريان العدل فى مجراه ، كان كل من هذه القلوب يحتقر محبه ، وكذلك كان يزدرى لأنه هو نفسه عاشق »[٧١].

وتقليد هوراس لهذه الفقرة معروف مألوف[٧٢] . أما قصيدة الأعشى فقد اطرحت منها بداهة الأسماء الخرافية :

---

(٦٨) ترجمة ليال فى المرجع السابق ، التذييل ج ٣ ص ٧ — ٨ (جـ ٢ ص ٣٦٦) .

(٦٩) نشره و . آلڤارت (لندن ١٨٧٠) قصيدة ١٣ الأبيات ١٤ — ٢٣ .

(٧٠) الديوان نشره ر . جير (لندن ١٩٢٨) ق ١١ بيت ١ ؛ ومن السهل أن نضيف أمثلة أخرى كثيرة .

(٧١) القطعة ، أبيات ١ — ٦ ؛ ترجمة ج . م . إدموندس (مكتبة ليب الكلاسيكية) (لندن ونيويورك ١٩٣٨) .

(٧٢) انظر Odes ق ١ س ٣٣ ؛ انظر ج . پاسكوالى Orazio Lirico (فلورنسا ١٩٢٠) ص ٤٩٥ — ٤٩٧ .

علقتها عرضا وعلقت رجـــلا غيرى وعلق أخرى غيرها الرجل
وعلقتـــه فتـاة ما يحاولها من أهلها ميت يهذى بها وهل
وعلقتنى أخـيرى ما تلائمنى فاجتمع الحب حبـــا كله تبل
فـكلنا مغرم يهذى بصـاحبه نـاء ودانٍ ومخبول ومختبل(٧٣)

وليست النماذج الأدبية بأى حال هى الشىء الوحيد الذى أسهم به الإغريق فى الحياة العربية إبان ذلك العصر الباكر . وسننتقل بك الآن إلى ميدان آخر للحياة الاجتماعية مختلف تماما ، فإن آداب الشراب العربية ، كانت تأخذ بآداب اللياقة الإغريقية أخذا وثيقا(٧٤) . وحسبنا عدد قليل من التفاصيل المميزة : فإن اليونان كانوا يديرون كؤوسهم من اليسار إلى اليمين(٧٥) . وكان العرب يديرون الكأس فى الاتجاه عينه(٧٦) . وكان كل من الشعبين مغرما بالخمر المعطرة(٧٧) . وكان كل من إخوان الشراب عند العرب واليونان يجر ذيله

---

(٧٣) الديوان ق ٦ بيت ١٧ — ٢٠ . وقد وجدت هذه الفـكرة قبولا كبيرا لدى المتأخرين من الشعراء ؛ انظر الأمثلة التى جمعها ر. جيير بمجلة (Phil. hist. KL.) SBAW ع ١٩٢ (١٩١٩) ABH جـ ٣ ص ٩٣ — ٩٥ .

(٧٤) ويلاحظ جيير فى SBAW (Phil. hist. KL.) عدد ١٤٩ (١٩٠٥) Abh جـ ٦ ص ٢١٨ ، وجود مثل هذا الاتفاق دون أن يذكر مع ذلك أية تفاصيل .

(٧٥) انظر مثلا إيثنايوس فى Deipnosophistae ترجمـة س . ب . جوليك (لندن ونيويورك ١٩٢٧ — ١٩٤١) جـ ٢ ص ١٩٣ — ١٩٥ .

(٧٦) انظر مثلا معلقة عمرو بن كلثوم (الذى ذاع صيته قرابة ٥٧٠) البيت ٥ ، مع ملاحظات ت . نولدكه فى SBAW (Ph. hist, Kl.) ع ١٤٠ (١٨٩٩) Abh جـ ٧ ص ٣٤ ، ج . جاكوب Alt. beduinenleben (الطبعة الثانية) ص ١٠٠ . وانظر أيضا ديوان الوليد بن يزيد (المتوفى ٧٤٤) نشرة ف . جبريلى القطعة ٤٩ بيت ١ فى RSO ع ١٥ ص ٤٧ (١٩٣٥) .

(٧٧) انظر كتاب جاكوب السابق ص ١٠٢ ، ٢٥٠ وليجراند السابق ص ٥٧ .

على الأرض وراءه تعبيرا عن النشوة والطرب(٧٨). وكان العرب والروم بمنزلة سواء فى نثرهم غرفة الشراب بالأزاهير(٧٩)، وتتويج أنفسهم بالأكاليل(٨٠). بل لقد حدث أن العرف الوثنى: من سكب بضع قطرات من الخمر قربانا للآلهة، قد ظل حيا حتى القرن الحادى عشر على الأقل، وإن لم يكن فى الوسط الإسلامى شىء يشجعه(٨١).

وما كادت أقدام الفاتحين العرب تطأ بلادا وتضم أقطارا كانت من قبل فى حوزة دولة الروم الشرقية والحضارة اليونانية، حتى سرت إلى الشعر الغزلى موجة ثانية من التأثير الهللينستى.

---

(٧٨) انظر جيير SBAW (Ph. hist. KL.) ع ١٩٢ (١٩١٩) Abh جـ ٣ ص ٢٥٩ حيث يرجع إلى بلوتارك فى ألسبيادس ١، ١٦ وهوراس: فى « Satires » ف ١ ص ٢٠ — ٢٥.

(٧٩) كتاب متز المذكور ص ٣٩٩، وإذا شئت مراجع عربية أقدم انظر مثلا «ديوان الأعشى» قصيدة ٢٢ بيت ٢٠ والقصيدة ١٥ الأبيات ٨ — ١٠.

(٨٠) انظر كتاب متز السابق ص ٣٩٩ وثمة مثال أقدم من هذا عند مطيع بن إياس (الذى اشتهر قرابة ٧٥٠) الأغانى (الطبعة الأولى)، جـ ١٢ ص ٩٢ س ٦.

(٨١) يسرد ى. م داود پوتا فى كتابه (The Influence of Arabic Poetry on the Development of Persian Poetry) (بومباى ١٩٤٣) ص ١٤١ — ١٤٢، أمثلة عربية وفارسية. ومما يجمل ذكره بهذا الصدد أن أشعار أبى محجن (المتوفى قرابة ٦٣٧) الذائعة الصيت (نشرها س. لندبرج (ليدن ١٨٨٦) ص ٦١ — ٦٢؛ ونشرها ل. آبل (ليدن ١٨٨٧) القصيدة ١٥ أبيات ١ — ٢) التى يطلب فيها الشاعر أن يدفن تحت كرمة — بيت ٢، قد نسبت أيضا إلى الأعشى القطعة ١٧٢ البيت ١ — وهى تماثل أشد المماثلة أشعارا كلاسيكية مثل Anth. Palatina مقطوعة ٧ بيت ٢٨ (وهى كتابة شعرية على قبر آناكاريون مجهولة المؤلف) وأقوال ليائيتا فى رواية بلوتوس المعنونة Curcolio البيت ١٠٤ وأبيات أبى محجن تبدو كأنما تعارض بيت الشنفرى القوى الذى يذكر فيه رغبته فى ألا يدفن، بل يظل فريسة للضبع:

(فلا تدفنونى إن دفنى محرم عليكم ولكن خامرى أم عامر)

(انظر ديوان الحماسة نشره ج.و. فريتاج (بن ١٨٢٨ — ١٨٥١) جـ ١ ص ٢٤٢). *

ويلوح أن أول شاعر ذا بال يبدو فى شعره أثر هذا العنصر الجديد هو أبو ذؤيب (المتوفى حوالى ٦٥٠) ، الذى قضى فى مصر أواخر سنى حياته . وأرجح الاحتمال أنه حصل فى هذه الولاية التى كانت فى الأصل تابعة لبيزنطة على الوحى الذى ألهمه القصائد ذات الطابع العاطفى الملحوظ والتى قالها فى أخريات أيامه(٨٢) . وما كاد القرن يقارب نهايته حتى أصبح المنهاج الجديد هو الطراز الشائع ، وبخاصة بين من يعرفون بشعراء المدينة .

وعلى حين لا نجد فى الجاهلية حبا عاطفيا من النوع السابق وصفه إلا فى أحوال نادرة نسبيا ، فإن الحب العاطفى يصبح النموذج المسلم به إبان الشطر الثانى من القرن السابع ، وكذلك يصبح معه موضوع « الموت غراما » مادة لكل شاعر ذى مكانة . ومن أشهر ما ورد فى ذلك أبيات جميل العذرى (المتوفى ٧٠١) التى يوقظ فيها صحبه الرقود فى هدأة الليل ليسألهم : « هل يقتل الرجل الحب ؟ » فيجيبونه قائلين « أجل ، فإنه يحطم عظامه ويغادره مبلبلا ويخرجه عن كل وعى »(٨٣) .

ألا أيها الركب النيام ألا هبوا　　أسائلكم هل يقتل الرجل الحب
فقالوا نعم حتى يرض عظامه　　ويتركه حيران ليس به لب

ومع هذا ، فإن المساهمة الحقة التى أسهم بها هذا العصر فى فكرة « الموت غراما » تنحصر فيما ذهب إليه الشعراء العرب من أن المحب العفيف الذى يقتله الحب إنما يموت شهيدا قد ضمنت له الجنة ضمانها لشهداء الجهاد . ويمثل النبى محمد نفسه ناطقا بهذا الحكم وبذلك يمنح هذا الطراز من العشاق مكانة « رسمية » . وما أكثر الحكايات التى تروى مصورة للحب الطاهر والتى تنتهى

---

(٨٢) انظر ج . هِلْ ، أبو ذؤيب (هانوفر ١٩٢٦) « المقدمة » ص ٣ .

(٨٣) نشره ف . جبريلى القطعة الثانية أبيات ١ و ٢ فى RSO ع ١٧ ، (١٩٣٧ — ١٩٣٨) ص ٦٢ ترجمة المؤلف فى "The Arab Heritage" نشره ن . أ . فارس (برنستون ١٩٤٤) ص ١٣٨ . (ولم نعثر على البيت الثانى فى الطبعة البيروتية القديمة الموجودة بدار الكتب المصرية — المترجم) .

فى العادة بموت أحد المحبين أو كليهما[٨٤] . وقد أولع الناس بمأساة « المجنون وليلى » حتى أصبحت بعد ذلك من الروائع الخالدة فى الأدب العربى والفارسى والتركى . ومما له دلالته أن الوجود التاريخى للمجنون كان موضع الشك منذ أقدم الأزمان . ومع هذا ، فقد وصلتنا طائفة لا بأس بها من شعره الحزين الواهن المتخاذل إلى حد ما[٨٥] .

وربما جاز لنا أن نشير إلى أن فكرة « الاستشهاد فى سبيل الحب » إنما هى مساهمة أصيلة جاد بها الشعر العربى . هى فكرة قد انصهر فيها عنصران من عناصر التطور أقدم منها : الفكرة الإغريقية الأصل عن « ضحية الحب » وثم فكرة إغريقية أخرى تصور المحب كمقاتل أو جندى[٨٦] . ومن المعلوم أن تاريخ الشهداء عند المسيحيين كان يتوسع فى استعمال العبارات الغزلية ، وما من ريب فى أن العرب كانوا قد أصبحوا آنذاك على علم تام بسير الشهداء المسيحيين. وربما لاح الانتقال بفكرة الشهيد المقاتل إلى معترك الحب بدعة جريئة ، ربما انطوت على شيء من الاستخفاف إلا أنها مهما يكن الأمر بدعة عظيمة الأصالة جاء بها الشطر الثانى من القرن السابع . وإن نزوع أهل ذلك الزمان إلى استعمال الموضوعات الدينية فى شعر الحب ، واستخدام عبارات الحب فى الشعر الدينى لمما يدعم هذا الغرض دعماً قويا[٨٧] .

---

(٨٤) انظر ر . باريت فى "Fruharabische Liebesgeschichten" (برن ١٩٢٧) ص ٩ وما بعدها إن شئت عينات من ذلك .

(٨٥) نظر GAL ج ١ ص ٤٨ ، والملحق ج ١ ص ٨١ . ويشير رينولد نيكلسون E. I. (دائرة المعارف الإسلامية) ج ٣ ص ٩٦ — إلى المصادر الرئيسية . وثمة بطل عاطفى آخر لهذه الفقرة هو عروة العذرى «قتيل الحب» انظر ج.ل.ديلافيدا E. I. دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٩٨٩ فى شأن هذه الشخصية ، وانظر ل.ماسينيون بالمصدر نفسه ج ٤ ص ٩٩٠ فى الحب العذرى (الأفلاطونى) .

(٨٦) انظر ما كتبه المؤلف فى JAOS ج ٦٢ س ٢٨٥ هامش ١٨٣ ، وأسماء المراجع المنقول عنها هناك ؛ والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحتاج إلى إفراد قائمة خاصة .

(٨٧) عن هذا الاتجاه انظر الفصل الرابع بالمرجع السابق ، ب . شوارتز فى « عمر بن أبى ربيعة » ج ٤ (ليبزج ١٩٠٩) ص ٢٨ — ٢٩ .

ولعل جميلا أو معاصره ابن قيس الرقيات أول من سمى الحب « جنونا » :

فظللت كالمقمـــور خلقته   هذا الجنون وليس بالعشق[٨٨]

وهو شاهد آخر على تزايد تأثير الآراء الإغريقية . وبعد ذلك بنحو مئة من السنين ، أى عندما أخذ الناس يهتمون اهتماما نظريا بطبيعة الحب ، ظهر التعريف الأفلاطونى للحب بوصفه نوعا من الجنون[٨٩] القدسى على لسان أحد المتناظرين فى مؤتمر الحب الشهير الذى عقدته جماعة الأدباء المتصلة بالوزير البرمكى يحي بن خالد (الذى نكب ٨٠٣)[٩٠] . ويتكرر ورود تعريف أفلاطون مرات عديدة . وحسبنا هنا أن نشير إلى كتاب الزهرة[٩١] لابن داود (المتوفى ٩٠٩) ورسائل إخوان الصفا البصريين[٩٢] . ومن الشائق أن الشعراء كانوا فى هذا المقام أسبق من الفلاسفة إلى استخدام التصوير الإغريقى للحب .

---

(٨٨) ابن قيس الرقيات ق ١٠ بيت ٨ والملحق ق ٣٠ بيت ١ ؛ وجميل قطعة ٥٨ ب ٦ . ويظهر فى الشعر العربى مع ابن قيس فكرة هللينستية ثانية هى القلب الموزع بين حبين . انظر ابن قيس ق ٨ أبيات ٣ ، ٥ ؛ ق ١٣ أبيات ١١ ؛ ق ٢٤ أبيات ١ — ٣ ؛ ق ٥٣ بيت ٥ ؛ وفى اليونانية انظر مثلا Anthologia Palatina مقطوعة ١٣ أبيات ٨٨ — ٩١ ، ٣٣ ، ٩٤ .

(٨٩) Phaedros ٢٤٤ A ، انظر أيضا ٢٤٥ C .

(٩٠) مروج جـ ٦ ص ٣٨٥ ؛ إن شئت تحليلا للأفكار التى عرضت أثناء دورة الانعقاد هذه فانظر ما كتبه المؤلف فى JNES عدد ١١ (١٩٥٢) ص ٢٣٣ — ٢٣٨ ، وثمة أبحاث فى الحب أسبق من هذه يمكن أن تنعكس عن شعر علية بنت المهدى (المتوفاة ٨٢٥) أخت هارون الرشيد وقد اقتبسها جولدزيهر فى كتابه Zähir ص ٢٢٨ .

(٩١) ص ١٥ .

(٩٢) الرسالة ٣ ص ٦٣ . مقدمة نيكل لترجمته « طوق الحمامة » لابن حزم . ه . ريتر فى Islam ع ٢١ (١٩٣٣) ص ٨٤ — ١٠٩ ، ارجع إلى مقدمة نيكل طلبا لمعلومات أولية أخرى . وينبغى لنا أن نؤكد أن اعتماد نظرية الحب العربية على الإغريقية بعيد المدى جدا .

ولا حاجة بنا أن نتعقب النماذج التى أخذ عنها كل موضوع رئيسى لهذا الشعر الغزلى « المدينى » (وإن كان ذلك أمراً ميسورا) ، وليس من الضرورى كذلك أن نواصل بعد هذا تتبعنا للتطور الفاتن لشعر الحب العربى الذى قدر له أن يبلغ أوجا جديدا فى القصائد الغنائية التى أنشأها العباس بن الأحنف ، ليس ذلك ضروريا لكى نفهم القرابة الروحية القائمة بين المقطعات الغنائية Lyrical فى ألف ليلة وبين الشعر الهللينستى . فإن جانبا واحدا على الأقل من الجمهور العربى والأدباء العرب قد نقلوا مصطلحات الغزل التى كانت مستعملة فى العصر الهللينستى . غير أنا سنكتفى على الجملة بمجرد الافتراض دون أن نحقق المصدر الصحيح للنظرة أو مصطلحات العبارة .

ولن يتضح مدى تشبع الشاعر العربى بروح من سبقوه من القدامى إلا بتحليل الأبيات الآتية المقتبسة أيضا من قصة الحسن البصرى الدامعة الباكية :

وعاهدتمونى أنكم لن تماطلوا   فلما أخذتم بالقياد غدرتم
فبالله يا قومى إذا مت فاكتبوا   على لوح قبرى إن هذا متيم
لعل فتى مثلى أضر به الهوى   إذا ما رأى قبرى على يسلم[٩٣]

ويكاد كل خيال مُغرِب فى هذه الأبيات يجد نظيرا عند ملياجر الجادارى Meleager of Gadara (القرن الأول ق . م) : —

« لقد تعاهدنا على أن يحبنى ، وأن لا أتخلى عنه أبدا ، ولكنه الآن يقول : إن مثل هذه الأيمان ذهبت مع الماء الجارى .

فإذا ما مت فإنى أرجو منك أن توسدنى الثرى ، وأن تكتب على جدثى : « هبة الحب للموت » .

وسأخلف من بعدى رسائل تلهج بهذا القول : « فانظر أيها الغريب إلى الرجل الذى قتله الحب .

---

(٩٣) نقل هذا البيت بالعربية JAOS عدد ٦٢ ص ٢٨٥ هامش ٨٢ .

وأنا نفسى أحمل جراح الحب وأذرف الدمع على دموعك[٩٤] » .

وبذلك يكون المحب العربى الشاعر قد تجاوب تجاوبا كاملا لنغمة اليونانى الذى تيمه الحب .

٥

اجتمعت عناصر هندية وفارسية ويهودية ويونانية وبابلية ومصرية فضلا عن عناصر عربية أصيلة ، فأصبحت كلا واحدا على أيدى أساتذة مجهولين يرجع إليهم الفضل فى تلك الجزالة الهائلة التى ينطوى عليها مجموع ألف ليلة وليلة . وراحت اللغة العربية من حيث الظاهر ، والروح الإسلامى من حيث الداخل توحد هذه الخطوط المتعددة وتتولى حبكها فى بساط فاتن يخطف الأبصار . وإن ألف ليلة فى تأليفها بين كل ما هو مختلف وكل ما هو متفاوت ، لأشبه الأشياء بمثال مصغر للحضارة الإسلامية بوجه الإجمال .

فإذا نحن لم نعر كبير شأن للعناصر الهندية[٩٥] والبابلية والمصرية ، وقصرنا عنايتنا على العناصر الفارسية والإغريقية واليهودية والنصرانية مع الاهتمام بوجه أخص بالعنصر العربى الصميم ، رأينا تكوين الحضارة الإسلامية صورة من تكوين ألف ليلة وليلة . فالحضارة الإسلامية توفيقية بحتة تقوم على المزج بين عناصر متباينة ، وإنها لتظهر ما بها من قوة الحيوية بما تسبغ على أية عارية نقلتها — بل كل عارية استعارتها — من صباغ خاص لا سبيل إلى محاكاته .

---

(٩٤) انظر Anthologia Palatina مقطوعة ٥ بيت ٨ مق ٧ بيت ٧٤ ، بيت ٢١٥ مق ١٢ بيت ٧٢ ؛ مختصرة قليلا عن ترجمة ج . و . ماكايل Lec. Poetry (لندن ١٩١٤) ص ١٠٢ . اطلب الأشعار العربية فى لين المذكور ص ٨١٣ — ٨١٤ . وقد تناول كاتالوس فكرة الأنثولوجيا .Anth بيت ٨ قطعة ٧٠ .

(٩٥) مما هو جدير بالملاحظة أن البيرونى (المتوفى ١٠٤٨) أعظم حجة إسلامى فى شؤون الهند كان على علم تام بعدم أهمية أثر الهند فى حضارته نسبيا . وإنك لواجد كلا من بيان تلك الحقيقة والأسباب التى دعت إلى ذلك الموقف فى فقرة غير منشورة من كتاب الصيدلة (الصيدنة) الذى ترجمه من نسخة فريدة فى بروسة م . مايرهوف فى Islamic Culture ع ١١ (١٩٣٧) ص٢٧ . وإن ابن العبرى فى Chronography ف ١ ص ٩٢ ليجزم بأن الإغريق والإغريق فقط هم الذين قدموا أسس الفلسفة العربية والرياضة والطب وهى ثلاثة فروع للعلوم فاق فيها العرب الحكماء الأقدمين فى دقة معلوماتهم .

الفصل العاشر

خاتمة

١

إن من ينظر عرضا إلى الحضارة الإسلامية ليؤخذ بما هى عليه من وحدة عجيبة واتساق أخاذ. فإن أشياء بآحادها بل مدننا بأكملها تبدو وكأنما هى تنطق بنفس ذلك اللسان الرسمى Formensprache ، الذى ترمز إليه بأعظم اليسر نأودات الخط العربى وتعاريجه المعقدة ، على حين أن الجو الأجنبى الذى يتفيأه الوضع كله أمر تؤكده لغة صعبة محيرة وتضفى عليه درعا من وقايتها . ولا يلبث الدارس أن ينتبه رويدا رويدا إلى التباين المتناهى ، والمختفى وراء القناع البهيج الزاهى ، لايلبث أن يتبين فيما تشهد عيناه مختلف أنواع العناصر القومية والإقليمية . ثم لا يلبث بمزيد من التحليل أن يكشف الأصل الأجنبى لكثير مما كان يبدو قوميا ؛ ومع هذا فلابد للباحث مهما تحرى الدقة والتمحيص من أن يشهد فى النهاية بقيام تلك الوحدة فى التكوين الروحى كما يشهد بقوة التكيف المدهشة التى تعرض العارية الأجنبية فى ثوب إسلامى أصيل لا يكاد أحد يستطيع معه تمييزها ، وها نحن الآن نميط اللثام أكثر فأكثر عن العناصر غير العربية أوغير الإسلامية فى هيكل هذه الحضارة ؛ فإن المساهمات المسيحية وشقيقاتها اليهودية والهللينستية والفارسية التى تزداد فى كل يوم بروزا لتصمد واضحة جلية تميزها كل عين مدركة ، وكيف لا وقد كان العلماء المسلمون الأول أنفسهم ، منتبهين إلى حدما إلى اعتمادهم على علوم الأمم الأخرى غير الإسلامية . وكان التطور بتعاليم محمد (صلعم) — على ماوراءها من ذخر هزيل من الحضارة العربية ومواصلة النهوض بها إلى أن أصبحت قوام الثقافة الإسلامية وجهازها الذى ينادى بصحته الشاملة ويطبع بقوة لألائه الخاص الصريح كل فلذة مفردة

يستحوذ عليها وكل فكرة مفردة يتقبلها — كان ذلك كله من أعظم مشاهد التاريخ فتنة وروعة[1].

والحضارة الإسلامية تبدو كأنما تلتهم كل شيء صادفته ، ولكن الواقع أنها كانت تتخير غذاؤها تخيرا دقيقا ، فلقد تقبلت بل قل التمست فى الخارج كل مساهمة من شأنها أن تساعدها على الاحتفاظ بهويتها مهما تغيرت الظروف. ومن ثم فإنها رحبت بفنون الجدل الإغريقية ومنهج التأويل الرمزى ، وسيكولوجية الزهد المسيحى كوسائل توسع بها دعامتها الأساسية بحيث تتجاوز الحدود المنصوص عليها فى القرآن . فأخذت بالطرائق « العقلية » التى دعمت البحث الإغريقى فيما سلف وأعنى بذلك : « المقدرة على مناقشة المسائل طبقا لأبواب المنطق الشكلى ، وتقدير البحث النظرى المجرد ، ثم الاعتراف — فوق كل شيء — بعلم دنيوى مستقل تماما عن أى تشيع دينى[2] » ، وكانت تشجع الكفايات الأجنبية : فالطبيب المسيحى ، والرياضى الهندى والإدارى ، والموسيقى الفارسى كانوا جميعا يستطيعون أن يطمئنوا إلى أنهم واجدون التقدير وحسن الجزاء ، وكانت تعالج أشكالا دخيلة من التنظيم وكثيرا ما كانت تحتفظ ببعضها ؛ فإن نقابات العالم العتيق ، والنظام المالى لبيت المال الساسانى والفكرة الشرقية السحيقة القدم ، فكرة الاستبداد القائم على الدين ، ظلت جميعها عوامل حية فعالة . بل لقد بلغ الأمر بالإسلام أن نقل بعض عيوب ومساوى المدنيات التى شاء الله أن يحل محلها ؛ ألا ترى إلى كراهية تصوير الكائنات الحية وإلى عبادة الأولياء ، ثم إلى نظام الحريم بل ما تبعه من ملحقات : كالخصاء والنزعات الجنسية المثلية ، كيف سمح لها بأن تظل قائمة وإن لم يكن من الضرورى أنها كانت موضع الاستحسان ، ولكن على حين ظل

---

(١) وقد عمد الإسلام فى محاولته بث وحدة المنهاج وتناسقه بوصف كونه الخطوة الأولى فى سبيل التكامل السياسى والثقافى الوافى ، — إلى مواصلة سياسة روما الإمبراطورية فى ولاياتها الشرقية .

(٢) ج . ل . ديلافيدا فى مجلة Crozer Quarterly عدد ٢١ ص٢١٢ — ٢١٣ .

الإسلام قرونا عديدة سمحا يتقبل المعلومات والأصول الفنية ومختلف الأشياء وألوان العرف والعادات من كل حدب وصوب ، فلقد حرص على إزالة أو تعطيل كل عنصر يخشى منه على أساسه الدينى ، وكذلك دأب على طمس الطابع الأجنبي لكل اقتباس هام نقله ، وعلى نبذ كل ما لم يكن من المستطاع التوفيق بينه وبين أسلوبه فى التفكير والإحساس .

وقد تمكن الإسلام إلى حد جسيم بفضل توكيده أن الدين هو الرباط الرئيسي بين الناس ، من المحافظة على أواصر الوحدة العقلية فى بلاده زمنا مديدا بعد أن فرق الانحلال السياسى بين أقسامه المختلفة وأشبّ بينها العداء . فكان المسلم المتعلم يلقى الترحاب أنى حل من البلاد الإسلامية . فالعقيدة ، والعلم القائم على هذه العقيدة — وإن لم ينسجم على الدوام معها — والعربية بوصفها لغة الاثنين معا ، أمور حفظت وحدة عالم كانت غِيَر الدهر وتقلبات الحظ بالقواد والأمراء تمزق وحدته . كما تدأب أبدا على إعادة تجميعه . حدث أن ابن بطوطة (المتوفى ١٣٧٧ م) الرحالة الطنجى الشهير ، عين قاضيا فى دهلى بالهند أولا ، ثم فى جزائر مالديف بعد ذلك عندما اتفق أن مر فى تلك الأقطار . وهذا ابن خلدون المؤرخ والسياسى العظيم المولود فى تونس ، ما برح يخدم أمراء متنوعين فى شمال إفريقية ، حتى أدت به خاتمة المطاف إلى الجلوس قاضيا أكبر فى القاهرة . فأما غير الأتراك الذين استطاعوا بفضل عقيدتهم الإسلامية أن يرتقوا فى الدولة العثمانية إلى المناصب العالية بل إلى أعلى المناصب فعددهم يجل عن الحصر[٣] . وإن رشيد الدين (المتوفى ١٣١٨ م) الطبيب الذائع ووزير المغول ليرسل بتعليماته فى رسالة له إلى « أحد عملائه بآسيا الصغرى فى شأن مكافأة علماء بلاد المغرب . . . . . . الذين كتبوا الكتب تشريفا له ، وإتحافهم بالمال والهدايا . وكان ستة من هؤلاء العشرة يقطنون قرطبة وأشبيلية

---

(٣) إن الأمثلة الشبيهة بهذه فى أوربا فى عصر ما قبل الديموقراطية تشير إلى أن انتشار الحكم المطلق عامل مساعد على تطويع تولى الفرد الواحد نفسه للوظائف السياسية فى دول مختلفة .

وأجزاء أخرى من أرض الأندلس ، وأربعة ينزلون تونس وطرابلس والقيروان »[٤] . فكأن التفرق السياسى لم يكن له حتى ذلك الحين أدنى أثر على اتصال الأفكار .

ثم إن الروح المحافظ الذى كان يظهر على صورة التشبث بأهداب الماضى القديم ، فيزيد بذلك من لجاجة أرومته ، وما طبع عليه أهل الاستبداد والتمسك بالسنة السلفية من عدم تشجيع التنقيح والاصلاح ، فضلا عما عليه الإسلام من حب للاستطلاع واستعداد للاستيعاب ؛ — هذه جميعا هى المسئولة عما نشاهد فى العناصر المكونة للحضارة الإسلامية من خلوها من عامل الوحدة والتكامل ، بحيث أصبحت تلك الحضارة وكأنها جذع بتر منه الرأس والأطراف . فإن هذه الحضارة وقد عطل نموها إبان القرن الحادى عشر ، ظلت وعدا لم تنجزه الأيام . ففقدت القدرة على إخضاع العناصر التى لا حصر لها لفكرة تتولى تنظيمها وتكون أشمل وأوسع من الرغبة فى نجاة الفرد . فكتبت على نفسها بذلك الأسن والركود بما أنزلته بنفسها من عقم ذاتى . ثم إن الإسلام حين ركز أمله فى النهضة فى العودة إلى بداياته الأولى قد انتزع فى القرون الأخيرة من العصور الوسطى ، كل بقية للعناصر الهللينستية استطاع إبعادها من كيانه .

ومن الجلى إلى حد ما ، أن ثمة خمسة أصول ثقافية هى التى عينت التطور الإسلامى . فإن ما أنزل على محمد من تعاليم وحد بين الأفكار والقيم اليهودية المسيحية والعربية . وقد وحد شرع النبى باسم العرب كل ما تمكن إساغته عمليا من تقاليد الجاهلية (تعليق ٥٧) . وحارب محمد عقلية العرب ونظمها ولكنه لم يغيرها البتة تغييرا جوهريا . وكانت ديانة القرآن تعنى تقدما ضخما بالنسبة للعرب ، ولكنها كانت متخلفة إذا قورنت بالمرحلة الروحية (تعليق ٥٨) التى بلغها غرب القارة الأسيوية . وكان الإصرار على استبقاء التراث العربى من

---

(٤) نقلها عن أحد المخطوطات إ . ج . براون فى Arabian Medicine (كمبردج ١٩٢١) ص ١٠٦ . *

آيات أصالة محمد ، ولكن عنصر التأخر النسبى فى الإسلام لم يقدر له البتة أن يستأصل ، وذلك لما هو معلوم من كراهية الأجيال التالية التخلى عن كل ما له علاقة بالأصول التى هى موضع التقديس . وقد نزل الوحى منذ البداية مصدقا لكثير مما بين يديه من الإلهام اليهودى والمسيحى (تعليق ٥٩) . وما من مؤثر آخر تغلغل بمثل هذا العمق إلى صميم لباب الإسلام .

ولم يلتق محمد بالمسيحية ولا اليهودية فى خير صورهما . ولكن الراجح أن التعاليم اللاهوتية لآباء الكنيسة الأقدمين وأصول الأخلاق عند قدامى الحاخامين ما كانت لتكون — لو وقعت للنبى — أعظم أثرا فى نفسه من تلك الصورة المبهمة إلى حد ما لتوحيد يأخذ بناسوت المسيح التقطت منه طائفة منوعة من الخواطر والحكم ومادة القصص . وحدث بعد ذلك أن تقدمت الكنيسة متحصنة بالمعتقدات اليونانية ، ومستظلة معها بفلسفة إغريقية خالصة غير مشوبة . وهنا أيضا لم يسعد الحظ الإسلام كثيرا فيمن التقى بهم من ممثلى الفكر الهللينى : فقد التقى بالأفلاطونية الحديثة بدل أن يلتقى بأفلاطون نفسه ؛ وبدل أفلوطين Plotinus ، التقى بفورفريوس Porphyry وبروكلوس Proclus ، ولم يشهد أرسطاطاليس فى معظم الأمر إلا من شروح تلاميذه وتعليقاتهم . وفضلا عن ذلك فإن العرب لم يتلقوا رأى الإغريق عن العالم إلا من طريق التراجم ، التى أخذت فى أغلب الأمر عن صورة سريانية للأصل وهى تراجم إن تكن جهودا جديرة بالإعجاب — لقد كانت غير وافية بالمرام — وهو أمر لعله لم يخف عن العرب أنفسهم(٥) . ومع ذلك فقد كان من أثر تغلغل المذاهب الهللينية فى كل حقل من حقول الفكر ، سواء أكان ذلك فى الفلسفة أم العلوم البحتة أم النظرية الأدبية ، كما كان من أثر التقاليد الفارسية أيضا — أن مرت الحضارة الإسلامية فى تلك الحقبة الفاخرة ، حقبة القرنين التاسع والعاشر ، اللذين لن يبرح ساطع إشراقهما وتنوعهما يذهل كل مشاهد ويسحر لبه .

---

(٥) انظر كتاب الحيوان جـ ١ ص ٣٨ — ٤٠ .

فأما التقاليد الفارسية — وكانت هى نفسها متأثرة إلى أقصى حد بموجة هللينية قديمة — فقد تجلت قوتها فى صوغ أشكال الحياة وأصولها الأخلاقية. وكانت عطوفا على التأمل الفكرى والنظر ولكنها حادبة كذلك على نظم المناسك الدينية، وهى المعين الذى زود العقل الإسلامى بقدر عظيم من مادة الخيال والتعاليم الخلقية التى انتهلت جزءا منها من مصادر هندية. فلو تأملت عالم الشرق القديم الذى كانت الجزيرة العربية فى الجاهلية جزءا منه — بمعنى ما — ثم الوريث الباقى من بعده، — لرأيته أقوى ما يكون أثرا من دون السطح الظاهرى للدين الإسلامى القويم أعنى فى المعتقدات الشعبية وفى نحل الطوائف والفرق. ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن الشىء الكثير من المواد الشرقية القديمة قد نقل بطريق غير مباشرة، ذلك أنه تسرب مثلا عن طريق التقاليد الفارسية، وهى تقاليد ساهمت كثيرا فى تكوينها رواسب ثقافية أقدم منها. وأيما عنصر آخر يمكنك تعقبه فى الحضارة الإسلامية لا يكاد يكون عونا لك على تفهم تكوينها. فإن الطب الهندى والصيدلة والرياضة الهندية، وربما النظرية الهندية فى التصوف والأدب، كانت كلها معروفة إلى حد ما، وكان لها أثر فى تطور أجزاء بعينها من العلوم الإسلامية. ولكنها لم تضف مع هذا أية خاصية حاسمة للصورة الثقافية للإسلام. *

ومن المحتمل أن ما يتخذه الإسلام من تسمح ورحابة صدر بإزاء المادة الأجنبية ومقدرته على تمثلها، قد يثير فى النفس شعورا بأنه تعوزه الأصالة. ولكن أصالة الإسلام إنما تظهر بالضبط فى قدرته على تكييف الإلهام الدخيل وفق حاجاته، وفى خلقه إياه خلقا جديدا يسبغ عليه طابعه الخاص، وفى نبذه كل ما لا يقبل التكييف. ولا يكاد يستطاع تسمية الإسلام باسم الخلاق المبدع من حيث كون الاغريق خلاقين مبدعين فى القرنين الخامس والرابع ق. م، ولا من قبيل إبداع العالم الغربى منذ عصر النهضة، ولكن نكهته ظاهرة جلية فى كل شىء مسته عصاه السحرية؛ وفى حين أن نزرا يسيرا من مساهمته الفكرية، وأن قدرا غير كبير من إسهامه الوجدانى يعتبر جديدا أو فريدا

فذا ، فإن منهاجه فى التفكير ومجاله فى المشاعر غير مسبوقين على التحقيق بأى ضريب .

ومن ثم ، وجب علينا إن نحن شئنا أن نفهم كلا من مقومات الحضارة الإسلامية وروحها ، أن لانقصر همنا على اقتفاء ما نقلته واستعارته من المصادر الأجنبية ، بل أن نقدر أثرها ومدى فاعليتها . وليس فى الإمكان قياس تلك الفاعلية — ان جاز مثل هذا القول — إلا بتقدير مدى امتصاص مجموعة الأفكار « القومية » البحتة للعارية المنقولة ، أو اتخاذهن إياها مرتكزا يثبن منه إلى ما يلى ذلك من مراحل تطور جديد . ومن الجلى أن عاملى الفاعلية والظهور ليس من المحتمل أن يتفق اجتماعهما معا .

كان القائمون بعلم الكلام يعملون بأدوات إغريقية . فكانت المصطلحات الإغريقية والمناهج الإغريقية والمسائل الإغريقيـة هى الموجهة لمحاولاتهم وجهودهم . ولكنهم كانوا يسلمون بالمقدمات الأساسية الإسلامية ، التى كان الفلاسفة يرفضونها * . وليس ثمة مجال للشك فى أن رجالا من أمثال الكندى (المتوفى ٨٧٣) والفارابى (المتوفى ٩٥٠) ، كانوا أعظم عقولا وأعظم تشربا بالروح الهللينستية ممن عاصرهم من المعتزلة . ومع ذلك فهؤلاء المعتزلة أنفسهم هم الذين أدخلوا عنوة فى الفكر الدينى السنى قدرا من المنهاج الإغريقى ، على حين أن طريقة « النظر » الأرسطوطالية الخاصة بالفلاسفة ظلت متوارية غير ذات تأثير نسبيا لأنها كانت ملكا لطائفة قليلة . وهذه الطائفة القليلة على أعظم جانب من الأهمية فى تاريخ الفلسفة . ولكن سمعتها كانت موضع الغمز والريبة عند جماعة المؤمنين .

أما فى مضمار النظرية الأدبية فإن العاريات المنقولة عن الأدب الكلاسيكى كانت تفقد كل أثر كلما قصد منها إدخال فنون الشعر الإغريقى . ذلك أن كتاب « قوانين الشعر »[٦] للفارابى وشروح كتاب أرسطو فى « الشعر » لابن سينا

---

(٦) نشره وترجمه ا . ج . اربرى RSO ع ١٧ (١٩٣٦ — ١٩٣٧) ص ٢٦٦ — ٢٧٨ .

(المتوفى ١٠٢٧) وابن رشد (المتوفى ١٢٩٨) لا مناص لمؤرخ النظرية العربية فى الأدب من أن يعدها شيئا غريبا فى تلك البيئة . وليس مرد إخفاق جهودهم فى التأثير فى أدباء العرب ، سوء فهمهم للنموذج الإغريقى الذى احتذوا على مثاله ، ولا تلك المصطلحات السمجة التى اضطروا أن يلجأوا إليها ، بل هو انقطاع الصلة تماما بين المادة التى استنبط منها أرسطوطاليس آراءه وبين التى فى متناول العرب . وكان الغلط اللغوى مما زاد فى ضعف تلك الاستجابة بدلا من أن يلطفه[٧] .

وثمة محاولة أخرى بلغت الغاية فى التلطف كانت ترمى إلى بث المنهاج الإغريقى فى النظرية العربية الأدبية ، وتلك هى التى أقدم عليها قدامة بن جعفر (المتوفى ٩٢٢) . وقدامة فى كتابه « نقد الشعر » لم يستعمل كتاب « الشعر » لأرسطو ، ولكن لا بد أنه كان عارفا بكتاب أرسطو فى : « الخطابة » وما دوّنه فى المنطق[٨] . وكان قدامة نصرانيا اعتنق الإسلام ، كما كان موظفا فى الدولة وضع كتابا فى الخراج . وهو يقسم صناعة الشعر إلى أقسام خمسة ، تعالج الوزن (التفاعيل) — والقافية والوسائل اللفظية والمادة والنقد . ولكى يجعل قدامة الشعر العربى يتناسب ورأى أرسطوطاليس فى الطراز البليغ المنمق (وهو خطابة المظاهر وتجلية المواهب) راح ينظم أبواب الشعر بطريقة غير مرضية تماما بأن قسمه إلى مديح وهجاء . وهو وإن انصرف أحيانا عن الشعر العربى وحقائقه ، فإن معالجته لفنون الشعر عمل جليل ذو قيمة جسيمة ، كما أنها لا جرم أذكى محاولة بذلت لإقامة صناعة الشعر العربى على أسس إغريقية . ومصطلحاته مستقلة بعض الشىء عن مصطلحات غيره كما أنها

---

(٧) انظر فى هذه التأويلات ما كتبه س . ف . جابريلى بمجلة RSO العدد ١٢ (١٩٢٩ — ١٩٣٠) ص ٢٩١ — ٣٣١ .

(٨) وربما يكون قدامة مع ذلك قد استعمل كتاب الشعر Poetics فى إعداد المادة التى دخلت فيما بعد فى نقد النثر . قارن نقد النثر الفصول ٨ — ١١ ، مع فنون الشعر الفصول ٢٠ — ٢١ ، وانظر مقدمة طه حسين لطبعة القاهرة ١٩٣٣ ، ص ١٧

ليست مصطنعة اصطناعا مسرفاً . ولعل التوفيق كان يحالفه لولا تلك المسحة الأجنبية التى تبدو فى تصنيفاته وتعريفاته المقامة بأجلى صورة على منطق أرسطو[٩] . وعلى حين لم يلق الفارابى أية استجابة عندما لخص «قوانين الشعر» الإغريقية ، فإن قدامة كثيرا ما نقل عنه الباحثون فى النظرية (الأدبية) فى المئة والخمسين من السنين التى تلت وفاته نقلا مصحوبا بالاحترام . ذلك أن أبا هلال العسكرى (المتوفى ١٠٠٥) وابن رشيق (المتوفى ١٠٦٤ أو ١٠٧٠) لا يفوتهما البتة أن يسجلا رأيه عندما يختلف عن رأييهما . ولكن نفوذه — ولم يكن من القوة يوما بحيث يضمن له أكثر من مجرد التنويه باسمه — لا يلبث أن يتقوض تماما بعد القرن الحادى عشر ، وإن ظلت تعاريفه تورد وتعرض ولو من قبيل الإجراء الشكلى[١٠] .

والمجرى الرئيسى للنظرية العربية ينبعث فيما يعتقده العرب أنفسهم من فنون الشعر « العربية » البحتة التى سطرها ابن المعتز (المتوفى ٩٠٨) . ويريد ابن المعتز أن يبين أن أنواع البديع التى يعدها الجمهور الصفة المميزة للشعر « المحدث » [الذى يرون أنه يبدأ بمسلم بن الوليد (المتوفى ٨٢٣) ويمثله بوجه خاص أبو تمام (المتوفى ٨٤٦) والبحترى (المتوفى ٨٩٧)] ليست فى الحقيقة مخترعات حديثة بل وردت فى الشعر والنثر القديم كما جاءت فى القرآن . وهو يقيم كل ما أورده على مادة عربية بحتة . وهو يقدم مصطلحات غير رشيقة شيئا ما ، ولكنها تبدو فى ظاهرها عربية خالصة . وربما كان نفس ما يظهره من عدم كفاية فى معالجة الموضوع شاهدا بعربية مصدر بحثه — ذلك أنه لا ينشئ إلا خمسة من أنواع البديع يضيف إليها ثلاثة عشر من محسنات النثر

---

(٩) انظر أيضا ما سطره إ . كراتشكوفسكى ، فى Le Monde Oriental (العدد ٢٣) ١٩٢٩ ص ٣٦ — ٣٨ .

(١٠) وقد أدخلت كلها فى العرض النهائى للنظرية العربية فى مؤلفات السكاكى (المتوفى ١٢٢٩) وتعليقات المعلقين عليه كالقزوينى (المتوفى ١٣٣٨) والتفتازانى (المتوفى ١٣٨٩) . *

والنظم ، دون أن يكلف نفسه عناء تبيان الأسباب التى دعته إلى التفريق بين الصنفين[١١] . ويحسن ابن المعتز إذ يتجنب ذلك الجو الأجنبى من المنطق الشكلى ، الذى جعل كتاب قدامة أفضل من كتابه ، وأقل فى نفس الوقت جاذبية للناقد العربى .

ومع ذلك فلا محل للتفكير فى كتاب البديع ، دون ربطه بالسوابق الإغريقية ، فالمجازات الخمسة التى هى فى نظر ابن المعتز قوام البديع ذات أرومة إغريقية كلها بلا استثناء وهى : الاستعارة والمقابلة والجناس ورد العجز على الصدر ، ثم يجىء على سبيل عجيب من سوء الفهم : القياس Syllogism أو بمعنى أدق المذهب الكلامى Enthymema ، وهى غلطة سرعان ما عدل عنها الذين جاءوا بعده[١٢] . ومن المحاسن التى يدخلها ابن المعتز : التشبيه Simile ، الذى استمر العرب على تمييزه من الاستعارة طبقا لتعريف أرسطو للمصطلحين

---

(١١) ربما كان التفريق بين المحاسن والبديع يقوم على الملاحظة التى ينسبها و . كاسكل فى (OLZ ١٩٣٨ مجموعة ١٤٧) إلى ابن المعتز ، من أن ألوان المجاز الخمسة التى يحتويها البديع هى وحدها التى يغلب استعمال الشعراء العصريين لها ، على حين أن أبواب المحاسن لا تزيد فى انتشارها فى الأسلوب العصرى عما هى عليه فى الأسلوب القديم . ومن سوء الحظ أن نص كتاب البديع لا يدعم هذا التفسير ولا يدحضه . وكاتب هذه السطور أميل إلى الشك فى الصدق الواقعى لرأى كاسكل من حيث ان المحاسن تتردد بنفس الكثرة فى كل من الشعرين القديم والجديد . ومع ذلك فربما كان كاسكل مترسما حبل أفكار ابن المعتز ترسما صحيحا . *

(١٢) وحدث مثل هذا النوع من سوء الفهم عندما عالج الباقلانى فى إعجاز القرآن الترجمة ص ٢٧ « المساواة » وهى التقابل الصحيح بين اللفظ والفكرة بوصفها لونا من المجاز . والثقات من أهل الرأى يضعونه — مصيبين — مع الإطناب والإيجاز ؛ وهذه المصطلحات تكرر تمييز أرسطو بين النوعين فى كتاب الخطابة :

Adoleschia, synto, mia

انظر أيضا الفارابى فى « الشاعر المسلجس » المصدر السابق ص ٢٧٢ س (٣)

. Syllogistic Poet

كليهما ، إلى حد استعمالهم المثل الذى كان يضربه ، دون فارق إلا استبدال زيد الموجود دواما فى أمثلة النحو بأخيل . ومن ثم فإنهم يعلنون مع الفيلسوف الأسطاجيرى أن قولهم : « زيد كالأسد » تشبيه فى حين أنهم إن قالوا : « زيد أسد » فذلك استعارة[١٣] .

وهكذا يظهر هنا أيضا أن العارية المنكرة والمبهمة هى الأعظم تأثيرا . وكأنى بالتطورات التالية تجنح إلى تقوية المؤثر الإغريقى ، إذ تحاول أن تخفيه عن الأنظار . فمثل هذه الفكرة الأساسية فى المباحث اليونانية النظرية كانت تقدم فى ثوب عربى صميم ، بوصفها الفارق بين طرق التعبير المجازية وطرائق التعبير عن الفكر — أو بعبارة أخرى — بوصف كونها الفكرة العامة[١٤] للنظرية الأدبية كفن من الفنون[١٥] . وما أكثر تلك المصطلحات الإغريقية المتعلقة بالتقدير النقدى ، التى انحدرت فى ثنايا هذه الحركة ، إلى النقد العربى دون أن يستبين إنسان أصلها الأجنبى . وإن كلمة المحاسن نفسها التى يستخدمها ابن المعتز وكلمتى « البارد » و « المصنوع » إنما هى أمثلة أختيرت عفوا من ثلاثة أفرع متفرقة من قاموس هذا الناقد[١٦] .

وعندى أنه ما من شىء يرجع إليه الفضل فيما للحضارة العربية من واضح التناسق والتماسك من سترها ذاك للمؤثر الأجنبى وما يلازمه من زيادة فى قدرته على التنبيه والدفع إلى الأمام .

---

(١٣) « كتاب الخطابة » Rhetoric iii . 4 . 3 (1406b) .

(١٤) البديعيات اللفظية والبديعيات المعنوية

Schemata lexeos, schemata dianoias

(١٥) صناعة Techne وثمة « فن » آخر هو الكتابة وهى مناط مهارة الكاتب .

(١٦) مقابل هذا باليونانية Kalle, psychros, pepoiemenon ؛ انظر فى شأن الأول ؛ نبذة المؤلف عن الباقلانى قسم ٢ هامش ١٢ ؛ اطلب فى الأخير ايزوقراطيس نشره بنسلربلاس ج ٢ ص ٢٧٥ .

٢

من الإنصاف أن نحكم على ما اضطلع به المسلمون من جلائل الأعمال العلمية بميزان المواهب البارزة، لحفنة من أفذاذ الرجال، ولكن هذا الحكم لا يخلو من تضليل: هو حكم عادل لأن مساهماتهم غير العادية قد أثرت ولن تبرح تؤثر فى أجيال مترامية، وهو مضلل من حيث موقف الباحث المسلم العادى إزاء عمله. فإنه كان يرى العلوم فى جوهرها مجموعة ثابتة من الحقائق الشكلية والمادية أنزلت على الإنسان ليصونها، فيما قد نسميه بأزمنة ما قبل التاريخ. يقول ابن القفطى (المتوفى ١٢٤٨): «اختلف علماء الأمم فى أول من تكلم فى الحكمة وأركانها من الرياضة والمنطق والطبيعى والإلهى وكل فرقة ذكرت الأول عندها وليس ذلك هو الأول على الحقيقة ولما أنعم الناظرون النظر رأوا أن ذلك كان نبوة أنزلت على إدريس وكل الأوائل المذكورة عند العالم نوعا هم من قول تلاميذه أو تلاميذ تلاميذه»(١٧).

وكان ابن حزم قد أوضح بنفس هذه الروح قبل ذلك بقرنين من الزمان: «فبيقين ندرى أن العلوم والصناعات لا يمكن البتة أن يهتدى أحد إليها بطبعه فيم بيننا دون تعليم كالطب ومعرفة الطبائع والأمراض وسببها على كثرة اختلافها ووجود العلاج لها بالعقاقير التى لا سبيل إلى تجريبها كلها أبدا، وكيف يجرب كل عقار فى كل علة، ومتى يتهيأ هذا ولا سبيل له إلا فى عشرة آلاف من السنين ومشاهدة كل مريض فى العالم؟» وما يصدق على الطب يصدق على الفلك كذلك، الخ...(١٨).

---

(١٧) ابن القفطى «تاريخ الحكماء» نشره ج. ليثارت (ليبزج ١٩٠٣) ص ١.

(١٨) كتاب «الفصل فى الملل والنحل» ج ١ ص ٧٢؛ وثمة اقتباس آخر أوفى من هذا بالاسبانية بقلم م. آسين بالاثيوس فى مجلة Al - Andalus العدد ٤ (١٩٣٦ — ١٩٣٩) ص ٢٥٣ — ٢٥٥.

والغرض الذى من أجله وهب الله الناس هذا العلم هو أن يجعلهم يدركون عظمته متجلية فى عجائب الطبيعة[١٩] . ومن ثم فإن الغاية القصوى من البحث مقدرة منذ الأزل . فالدراسات التى تتم بروح خاطئة أو التى تؤدى إلى نتائج ميتافيزيقية غير متوقعة كانت توصم بالزندقة . وليس من المستطاع أن يكون المخلصون للمثل الأعلى الإغريقى فى البحث من أجل الحقيقة وحدها وفيرى العدد فى نظام يعتمد ثباته أو حتى بقاؤه على الانتصار أبدا للحقائق الموحاة .

وقديما أعلن صاحب المزامير أن : « السماوات تتحدث بمجد الله والفلك يخبر بعمل يديه »[٢٠] . وأوضح السورى برحدبشبا الحلوانى (الذى اشتهر اسمه قرابة ٦٠٠) ذلك بقوله : « هناك أمور ثلاثة تعوق طبيعة المخلوقات الممنوحة العقل والمخلوقة لعمل الخير هى : « الشر والجهل والضعف »[٢١] . والمعرفة تبررها قيمتها الأخلاقية أو التربوية . وهى تبدأ وتنتهى بالإعجاب بالخالق وفهم نواميسه .

وعلى هذا الاعتبار يصنف ابن القفطى : « الحكماء الذين نظروا فى أصول الأمور من الموجودات وبحثوا عن أوصاف الخالق الواجبة له » تحت مجموعات ثلاث . فأما أول هؤلاء فهم الدهريون : (الماديون) « وهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم وقالوا بزعمهم إن العالم لم يزل موجودا على ما هو عليه بنفسه . لم يكن له صانع صنعه ... وإن الحركة الدورية لا أول لها والنبت من حبة والحبة من نبت » ... « فى تعاقب لا نهائى دون أن تكون هناك

---

(١٩) انظر ليفى فى كتابه "Sociology" حـ ٢ ص ٣٤٦ .

(٢٠) المزمور ١٩ : ١٢ ويشير ليفى فى الموضع السابق إلى هـذه الآية . وصحته الآية الأولى . (المترجم)

(٢١) «Cause de La Fondation des ecoles» (نشره وترجمة أ . شر) Patr. Orientalis حـ ٤ (باريس ١٩٠٨) ص ٣٢٩ . وقد أخطأ شر فزعم أن المؤلف هو برحدبشبا عربايا. أنظر أ . باومستارك فى Geschichte der syrischen Literatur (بون ١٩٢٢) ص ١٣٦ .

نقطة ابتداء ثابتة » . . . وأشهر حكماء هذه الفرقة : طاليس الملطى ؛ وهو أقدم من علم بهذه المقالة . وهذه الفرقة ومن يقول بقولها ويتبعها على رأيها يسمون الزنادقة » .

« والفرقة الثانية الطبيعيون وهم قوم بحثوا عن أفعال الطبائع وانفعالها وماصدر عن تفاعيلها من الموجودات : حيوان ونبات ، وفحصوا عن خواص النبات وتشريح الحيوانات وتركيب الأعضاء وما ينتج عن اجتماعها وتركيبها من القوى . فجدوا الله عز وجل وعظموه وتحققوا بمخلوقاته أنه فاعل مختار حكيم عليم . أصدر الموجودات عن حكمته وقدر على قدر علمه وإرادته ، إلا أنهم لما رأوا قوام الموجودات من الأصول التى جعلوها مبادىء ورأوا فساد كثيرها عند انتهائه إلى غايته التى اقتضتها قوة استمداده من الطبائع المتفاعلة ، حكموا بأن الإنسان كسائر الموجودات وأنه يقيم بقدر استمداده ثم يتحلل ويفنى ويذهب كغيره من الموجودات الكائنة لكونه وأنكروا الرجعة فى الدار الآخرة والوجود بعد العدم والنشور بعد الفناء ، ورأوا أن النفس تهلك بهلاك الجسد وأن الأمور المندوب إليها فى هذا الوجود على ألسن الأنبياء والأولياء والأوصياء المراد بها حفظ السياسة المدنية التى يتكاف بها هذا النوع من الأذى ؛ فضلوا وأضلوا ؛ فهؤلاء أيضا زنادقة . لأن المؤمنين هم الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وبالبعث والنشور وما جاءت به الكتب عن الله على لسان نبي نبي » .

« والفرقة الثالثة الإلهيون وهم المتأخرون من حكماء اليونان . . . وأعظمهم أرسطو » الذى يتغنى ابن القفطى بمدحه بفصاحة عجيبة . « غير أنه لما جال فى هذا البحر برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ولا إلى قول نبى مرسل ، ضل فى الطريق وفاتته أمور لم يصل عقله إليها حالة التحقيق ، وهى بقايا استبقاها من رذائل كفر المتقدمين فكفر بها وزادته فكرته عند النظر فى كلامهم شبها . . . وأقرب الجماعة حالا فى تفهيم مقاصده فى كلام الفارابى أبو نصر ، وابن سينا . فإنهما دققا وحققا فحملا علمه على الوجه المقصود وأعذبا منه لوارد منهله

المورود ووافقاه على شيء من أصوله فكفرا بكفره ....» وكلام أرسطوطاليس وكلامهما ينقسم ثلاثة أقسام : قسم يجب تكفيرهم به ،وقسم يجب التبديع به ، وقسم لايجب إنكاره أصلا . وهذه الأقسام الثلاثة تتوجه إلى ستة وجوه ؛ وهى الرياضية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلاهية ، والسياسة المدنية ، والمنزلية ، والسياسة الخلقية . أما الرياضية فتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس فى هذه شيء يتعلق بالعلوم الدينية نفيا وإثباتا ، بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى جحدها بعد فهمها وتعرفها ولكنها توصل إلى آفة ضارة وذلك أن الناظر فيها إذ رأى دقائقها وقواطع أدلتها ظن أن جميع علوم الحكمة فى الإيقان كهى فيضل وليس الأمر كذلك . وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا .... وأما الطبيعيات فتقدم القول فيها وفى الأمر الموجب لفساد عقيدة المعتقد لها ومن أين دخل عليه الوهم المفسد لدينه مع تظاهره بالإيمان فى تقديس الموحد . والطبيعيات هى مقدمات الكلام فى الإلهيات ، وأما الإلهيات ففيها أكثر الأغاليط إذ العجز واقع عن الوفاء بالبراهين على ماشرطوه فى المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف فى هذا النوع بين القوم ، وقد قرب من أرسطوطاليس فى قوله الفارابى وابن سينا فيحق كفر من يقول بقول أرسطوطاليس فى ثلاث مسائل خالف فيها كافة الإسلاميين ؛ وهو أن الأجساد لا تحشر وأن المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية ، والثانية فى صفة الله عز وجل بعلم الكليات دون الجزئيات فهو كفر صريح ..... وأما سبع عشرة مسئلة فهم فيها أهل بدعة »[٢٢] . وقد اكتفى ابن القفطى هنا بالإشارة إلى تلك المذاهب دون سردها . ثم عاد فتكلم عن السياسيات والأخلاقيات .

وإنا لأميل إلى الإعجاب بعلماء العصور الوسطى الذين حطموا القيود التى فرضها اللاهوت ـــ بوصفه أعلى العلوم جميعا ـــ على البحث العقلى فى شئون العالم . ومع إزجائنا القدر المناسب من الاحترام لجرأتهم المذهنية ، فلسنا نملك على

(٢٢) ابن القفطى ص ٤٩ ـــ ٥٣ .

الدوام إلا أن نتساءل : أكان لهؤلاء المبتدعين أى حق فى التباعد عن النظام المقرر ؟ فإن عدم وجود نظرية للمعرفة وأصولها أمر جعل موازين الفصل فى قبول أو رفض أية لبنة علمية بعينها من الغموض بمكان . وقد شجعت عادة النظر (التأمل الفكرى) على بحث الآراء التى ربما كان لها من الصحة نصيب ، ولكن لم يكن فى المستطاع إثباتها كحقائق ، ولا إدخالها فى نظام يحدد لها قدرها المناسب من الأهمية .

وعندما يعبر الجاحظ والمسعودى وإخوان الصفا عن اعتقادهم فى النشوء والارتقاء Evolution متصورين تصاعدا تدريجيا « من المعادن إلى النبات ، ومن النبات إلى الحيوان ، ومن الحيوان إلى الإنسان[٢٣] » كانوا فى ذلك يركنون حدسا أو لعلهم يكررون ما ذهبت إليه آراء الإغريق منذ أيام أنكسيمندر ، ولكن لم تتح لهم الفرصة ، ولم يحاولوا أن يؤيدوا بالحجة رأيهم فى هذه القضية . وما كان النظامى العروضى (الذى كتب ١١٥٦) فى مركز يسمح له أن يثبت بالبرهان رؤياه الخاصة بالتطور الصاعد من العالم غير العضوى إلى العضوى . ودهشتنا لعظمة تلك الرؤيا تعادل دهشتنا لذلك التهاون الذى بسطت به .

« وبذلك علت مملكة (العالم العضوى) هذه متفوقة على العالم غير العضوى ، وهكذا اقتضت حكمة الخالق الواسعة أن ترتبط هاتان المملكتان إحداهما بالأخرى ، ارتباطا متعاقبا ومستمرا ، بحيث حدث فى العالم غير العضوى أن المادة الأولى وهى الطين مرت فى عملية نشوء وارتقاء وأصبحت أعلى تنظيما حتى صارت مرجانا وهو النهاية القصوى فى العالم غير العضوى ، كما أنه مرتبط بأشد مراحل حياة النبات بدائية . وأشد الأشياء بداءة فى المملكة النباتية هو الشوكة ، وأعلاها تطورا هو النخل والعنب ، اللذان يشبهان مملكة الحيوان فى أن الأول يحتاج إلى الذكر لإخصابه حتى يثمر ، على حين يفر الثانى من

---

(٢٣) ج . سارتون Introduction to the History of Science (بلتيمور ١٩٢٧) وما عقبها) جـ ١ ص ٦٣٨ — فى حديث له عن المسعودى .

عدوه . ذلك أن الكرم يفر من العليق ، وهو نبات إذا ألتف بالكرم جعله يضوى ، ومن ثم يفر منه الكرم . وإذن فمملكة النبات لا تحتوى شيئا أعلى من النخلة والكرمة نظرا لأنهما تمثلتا ذلك الشيء الذى هو أعلى من مملكتهما هما ، وتجاوزتا بلطف حدود عالمهما الخاص وطورتا نفسيهما ارتقاء إلى اتجاه أعلى[٢٤] » .

وقد مضى البحث العربى على ما يصح أن يسمى بالتقاليد الاستبدادية . وماذا تتوقع والحال ما تعلم من سرعة فى التصديق متفشية ، ومعايير لقابلية التصديق لم تتطور عن وعى ، وجهود معظمها قد استثارتة بواعث أجنبية ، وعقيدة (لاهوت) منزلة تقيم للناس الأسلوب الواجب اتباعه ، ماذا تتوقع بعد كل ذلك إلا أن يبدو مع هذه الأمور كلها أن الاكتشاف العقيم لمناهج الملاحظة والتجريب فى البحث عن الحقيقة ، ذلك الاكتشاف الذى مات وليدا كان كإحدى المعجزات أو يكاد . وإذا نحن شئنا أن نقدر نظرة ذلك الزمان فى كل من الشرق والغرب وجب علينا أن ندرك أن فن الملاحظة فى تلك الأيام كان من الضآلة والفجاجة (دع عنك فن التجريب جانبا) بحيث أن ما كان يكشف عنه من حقائق كان يبدو شديد القابلية للتغير ضعيفا مضطربا ؛ ومهما يكن ما لديهم من معرفة إيجابية فإنه لم يكن مما يعتمد عليه إلى حد كبير ؛ وكان من اليسير الاعتراض على أى رأى من آرائهم العلمية وتحديه . على حين كانت صروح العقيدة (اللاهوت) تبدو بالموازنة وطيدة راسخة لا سبيل إلى زعزعتها ، فهى لم تكن قائمة على الملاحظة ، ولذا لم يكن أى قدر من الملاحظة يستطيع أن يدمرها ؛ ولم تكن قائمة على الاستنباط ، وإذن فما من مقدار من المنطق مهما عظم يستطيع أن يفندها . وكانت تقف بمنأى من عالم التجربة وكانت فوقه فى الوقت نفسه[٢٥] » .

(٢٤) شهار مقالة ترجمة إ . ج . براون (لندن ١٩٢١) ص ٦ ؛ عن ملاحظات مماثلة فى مملكة الحيوان انظر ص ٩ . ويناقش براون المسألة فى إيجاز فى "Arabian Medicine" ص ١١٨ — ١١٩ *

(٢٥) كتاب سارتون المذكور ج ١ ص ٥ . *

وإن الجاحظ الذى يدحض بالتجربة تلك الخزعبلة الذاهبة إلى أن الأفاعى لاتطيق ريح نبت السذب والذى يطلب من أحد الجزارين أن يريه خصيتى الجمل وشقشته لكى يكذب الفكرة الشائعة بأن هذه أعضاء تختفى عندما يذبح الحيوان[٢٦] ، لايتردد فى قبول القول بأن مدة حمل الكركدن سبع سنوات ، وأن الصغير يغادر رحم أمه أحيانا أثناء هذه المدة ليرعى العشب هنيهة ، ثم يعود بعد ذلك إليها حتى يولد فى آخر الأمر ولادة نهائية ، وقد حار المسعودى فى أمر هذا الخبر ، فجعل يستفسر من سكان المنطقة التى يعيش فيها الكركدن ، فأكدوا له تأكيدا قاطعا أن ذلك غير صحيح[٢٧] . ثم إن الجاحظ ومن بعده الدميرى (المتوفى ١٤٠٥) كانا يتقبلان عندما يبحثان شئون الحيوانات أو طرائق الطبيعة ، ما كان كتاب الماضى الثقات يؤكدون صحته بحيث أصبحت دقتهما فى كثير من الحالات التى أوردها تعتمد كل الاعتماد على صحة مصادرهما[٢٨] .

وقد أظهر كبار أطباء القرنين التاسع والعاشر وبخاصة الرازى (المتوفى قرابة ٩٢٥) الذى كان لكتاباته تأثير جسيم فى التفكير الطبى ببلاد الغرب ،

---

(٢٦) بروكلمان فى GAL الملحق ١ ص ٢٤٠ . وهذا اللجوء إلى الملاحظة يذكرنا باحتفاظ أوغسطين بشريحة من لحم الطاووس ليختبر الاعتقاد العام فى أن لحم هذا الطائر لا يدخله البلى وكانت النتيجة التى حصل عليها مؤيدة لهذا الاعتقاد (انظر Decivitate die ج ٢١ ص ٤) . وبالمثل ترى ديكويل (كتب ٨٢٥) — وقد رأى أبا لبابه ، وهو اسم الفيل (المتوفى ٨١٠) الذى أهداه هارون الرشيد إلى شارلمان — يوبخ سولينوس (القرن الثالث) ويلومه لتأكيده بأن الفيلة لا تستطيع أن ترقد على الأرض ، انظر بيزلى المذكور ج ١ ص ٣١٨ — ٣٢٥ .

(٢٧) كارادى ڤوڤى : : Penseurs de Islam ح ١ ص ١٠٢ ، انظر المروج ح ١ ص ٣٨٧ — ٣٨٨ حيث يشير المسعودى إلى الجاحظ فى « الحيوان » * *

(٢٨) انظر الجاحظ فى تأكيده « بأن النمل عندما يختزن القمح طعاما له يثلم كل حبة بطريقة تمنعها من أن تنبت » . فهذه الملحوظة صحيحة ، ولكن الجاحظ اكتفى بأن أخذها عن پلينى نقلا غير ممحص . انظر براون فى Lit. Hist. of Persia ج ٤ ص ٤٤٠

دقة عظيمة فى ملاحظة الأعراض ووصفها . « يسبق ظهور الجدرى حمى مستمرة تحدث ووجع فى الظهر وأكلان فى الأنف وقشعريرة أثناء النوم . والأعراض الهامة الدالة عليه هى : وجع الظهر مع الحمى ، والألم اللاذع فى الجسم كله واحتقان الوجه وتقبضه أحيانا وحمرة حادة فى الخدين والعينين ، وشعور بضغط فى الجسم وبزحف فى اللحم ، وألم فى الحلق والصدر مصحوب بصعوبة فى التنفس ، وسعال وجفاف فى الفم وغلظ فى الريق وبحة فى الصوت وصداع وضغط فى الدماغ ، وهياج وقلق وغثيان وقلة راحة . والتهيج والغثيان والقلق أظهر فى الحصبة منها فى الجدرى على حين أن وجع الظهر أشد فى الجدرى منه فى الحصبة[٢٩] . وكان الرازى يتناول الطب على صورة علمية حقا ، حتى لقد كتب رسالة موضوعها « أن مهرة الأطباء أنفسهم لا يستطيعون شفاء جميع الأمراض » .

وينصح على بن العباس المجوسى (اشتهر فيما بين ٩٧٠ — ٩٨٠) طلاب الطب صراحة بالملاحظة ودراسة الأمراض دراسة خبرة شخصية . « ومن بين الأمور المحتمة على طالب هذه الصناعة (يعنى الطب) أنه ينبغى له على الدوام أن يزور البيمارستانات ودور العلاج ، وأن يوجه انتباها لا يفتر إلى أحوال من فيها وظروفهم ، وهو فى صحبة أعظم أساتذة الطب ذكاء ؛ وأن يكثر من الاستفسار عن حالة المرضى والأعراض الظاهرة عليهم ، ذاكرا ما قرأه عن تلك التغيرات ، وعما تدل عليه من خير أو شر . فإن هو فعل ذلك بلغ مرتبة عالية فى هذه الصناعة[٣٠] » .

على أن التقدم فى فن تشخيص الأمراض لم يقلل بمفرده من الاعتماد على المؤلفات المعتمدة ، والواقع أنه لم يحدث حتى حين متأخر من القرن

---

(٢٩) م . مايرهوف فى Leg of Islam ص ٣٢٣ — ٣٢٤ نقلا عن الرازى فى الجدرى والحصبة ؛ انظر تاريخ الحالة الجدير بالإعجاب عند براون فى كتاب Medicine ص ٥١ — ٥٢ .

(٣٠) براون Medicine ص ٥٦ .

الحادى عشر أن نشرت مجموعات من المعطيات التجريبية، دون أن تحل طبعا، محل المؤلفات المنظمة الموروثة عن المنهاج القديم. ومن الطريف أن نلاحظ أن مؤلفى هذه الرسائل المعروفة بالمجربات experimenta كانوا ينتمون إلى أقطار تباعدت بينها الشقة فى العالم الإسلامى، ويلوح أن أولهم كان أبا العلاء زهر القرطبى (المتوفى ١٠٧٧ — ٧٨) والد الطبيب الأذيع صيتا ابن زهر Avenzoar (المتوفى ١١٦١ — ٦٢) ؛ وقد أعقبه الطبيب النصرانى ابن التلميذ البغدادى (المتوفى ١١٦٤ — ٦٥) ، واليهود المصريون، ابن المدور (المتوفى ١١٨٤ — ٨٥) وابن الناقد (المتوفى ١١٨٨ — ٨٩) وأبو المعالى (المتوفى ١٢٢٢) الذى ربما كان صهرا لآل ميمون(٣١) .

وينبغى (٣٢) أن لا نخرج بمجال هذه المجربات وقيمتها عن قدرها الحق . « فإن الروح التجريبية كانت مفرطة البطء فى ظهورها وتبين مثلها واتجاهاتها » ومع هذا فإن أهميتها من حيث هى أشراط دالة على توجيه جديد للعقل الباحث عظيمة جدا . لقد كانت بالضرورة فجة ولكنها كما هو واضح أقل فجاجة من تجاريب الغرب التى سرعان ما اقتفت آثارها . فإن فريدريك الثانى (المتوفى ١٢٥٠) لم يعد يتردد فى تصحيح آراء أرسطوطاليس عند ما كانت التجربة والخبرة تظهر خطأه . ولكن الطرق التى اتبعت فى البحث التجريبى عن الحقائق وبعض المسائل التى كان الناس يرون أن تلك الطرق كفيلة بحلها إنما هى أمور همجية قد أسيء اختيارها — إن كان صحيحا ما وصل إلينا عنها من أخبار . « فهناك قصة الرجل الذى وضعه فريدريك فى وعاء خمر ليثبت أن الروح

---

(٣١) أنظر سارتون بالمصدر المذكور آنفا ج٢ ، ف ١ص ٤٣٣ . ويسجل المسعودى فى كتابه « التنبيه » ص ٦٣ تجربة أجراها الخليفة المهدى (٧٧٥ — ٧٨٥) لإختبار الحرارة النسبية فى فراء حيوانات مختلفة . اطلب المزيد من أخبار التجريب عند المسلمين فى مقالة كتبها ر . پارت . بمجلة Islam العدد ٢٥ (١٩٣٩) ص ٢٢٨ — ٢٣٣ ؟ ف . روزنتال فى Technique ص ٦٥ — ٦٦ .

(٣٢) المصدر السابق ج ٢ ، ف ١ ص ٩٤ .

تموت مع البدن ، وقصة الرجلين اللذين أخرج أمعاءهما ليبين أثر كل من النوم والرياضة فى عملية الهضم » ، وفى محاكاة منه قد تكون غير مقصودة — لتجربة رواها هيرودوت ، أمر فريدريك ببعض الأطفال فربوا صامتين ليرى « أيتكلمون العبرية التى كان يعتقد أنها أول اللغات ، أم اليونانية أم اللاتينية أم العربية أم لغة والديهم على الأقل ؛ ولكن عبثا ماحاول ، فقد مات الأطفال جميعا[٣٣] » ، وهذه التجربة بعينها تستحق الالتفات لأنها تكشف عن الكفاح الذى كان بين منهج قبول المسائل المستمد من الفلسفة التقليدية وبين الدافع « العصرى » الداعى إلى عدم قبول أى حقيقة إلا على أساس من أدلة أجيدت رقابتها وضبطها .

ولقد يلوح أن المناهج الاستقرائية inductive كانت فى الإسلام فى واقع الأمر أوسع ماتكون قبولا فى الطب . وقد حدث بعد أن استغرق انغمر الطب العربى فى حالة من السبات العميق بزمن مديد — (ولهذه المناسبة نذكر أنه لم يبدأ تأثيره القوى فى الطب الغربى إلا بعد هذا الزمان ، أى قرابة ١١٠٠) — أن ابن الخطيب الغرناطى (المتوفى ١٣٧٤) المشهور بأنه كان سياسيا ، ومؤرخا ، وكاتبا أديبا رائع الأسلوب ، وطبيبا ، اجترأ على العقيدة السنية فى دراسته للطاعون حين قال : « إن وجود العدوى مقرر ثابت بالخبرة والدراسة وشهادة الحواس ، وبالأخبار المعتمدة عن انتقالها بالثياب والأوعية والأقراط ؛ وبانتشارها بواسطة أشخاص من منزل واحد ، وإصابة مرفأ سليم ممن يصلون إليه من بلاد موبوءة . . . ومن حصانة الأفراد المنعزلين عن الناس . . . وقبائل البدو الرحل فى إفريقية » . ولكى نقدر جراءة هذه الفكرة حق قدرها ، ينبغى أن نتذكر أن النبى فيما يروى بعض الرواة ، قد نفى وجود العدوى صراحة . ويمضى ابن الخطيب فى إعلان هذا المبدأ الجرىء فيقول : « إن دليلا مستمدا

---

(٣٣) انظر س . ه . هاسكنز فى (Stud . Hist . Mediae - Val . Science) كمبردج وماس ١٩٢٧) ص ٢٦٢ .

من الأحاديث ينبغي أن يؤول ، متى كان على تناقض واضح وشواهد مدركات الحواس[٣٤] . »

ولكن هذه البصيرة النافذة جاءت بعد فوات الأوان ، ذلك أن الحافز على التقدم العلمي كان إذ ذاك قد خبا أو كاد في طول العالم الإسلامي وعرضه .

ومن الجلي البين أن علماء المسلمين على كل ما تجلى منهم في دراسة العلوم من حدة الملاحظة كانوا على وجه الإجمال مبرزين فيما يسمى الآن باسم الدراسات الأدبية « Humanities » . فإن علوم التاريخ وفقه اللغة عند المسلمين يتجلى فيها من الابتكار الذهني قدر يفوق بصورة متناهية تجديداتهم المفعمة بالخضوع والإكبار لعلم الأقدمين . ولسنا نستطيع دفع الاعتقاد بأن تمكن العالم المسلم من الحقائق كان أقل صلابة ، وأن طريقة عرضه وتقديمه للمسائل كانت أكثر استمساكا بالتقاليد عندما كان يعالج العلوم الطبيعية . لقد كان الواحد منهم على استعداد لتسجيل أصغر التفاصيل وأدقها إذا أراد وصف رأى فلسفى ، وكان يهيمن على أداة فاخرة ممتازة من الخواطر والمصطلحات تساعده على تنظيم نتائجه . ولما كان البحث فى الدراسات الأدبية لا يعوقه الاعتماد على المصادر بنفس الوضوح الذى يعوق به العمل فى العلوم الطبيعية ، فإنه كان يستطيع أن يواصل عمله بكامل الاطمئنان الذاتى : فلقد كانت أداة الصنعة مخبورة ، وكانت حساسيته بفروق الفكر الضئيلة ورهافة فطنته لما تتضمنه مواطن التأمل النظرى نامية أدق النمو .

وربما شوه التحيز المذهبي بعض النتائج التى كانوا يصلون إليها ، ولكنه لم يؤثر قط فى الدقة المتناهية ، التى كانوا يميطون بها اللثام عن أعجب أخطاء الزندقة . وإن البحوث الإسلامية لتبلغ أعلى درجات اللوذعية فيما ألفوا من كتب عن الطوائف أو الأديان المقارنة . وقد جاءهم إلهام ذلك عن مباحث الإلحاد عند المسيحيين — فإن الهيكل الأدبى للمؤلفات الإسلامية لا يدع مجالا للريب فى نوع الحافز الذى تلقوه عن كتب ، من أمثال كتاب يوحنا الدمشقى « فى الهرطقات » On Heresies . ولكن على حين أن المسيحيين جنحوا إلى إهمال هذا النوع من

---

(٣٤) ماير هوف "Legacy" ص ٣٤٠

الدراسات ، فإن المسلمين نهضوا به نهوضا رائعا جداً . وعندما يناقش الأشعرى فى «مقالاته» آراء المذاهب والفرق الإسلامية المتعددة ، فإنه إنما يفعل ذلك جاعلا نصب عينيه أن ينتصر لما كان فى رأيه المذهب الحق . ولكن الشهرستانى (المتوفى ١١٥٣) ومن قبله البغدادى (المتوفى ١٠٣٧) بل حتى ابن حزم (المتوفى ١٠٦٤) ذلك الضيق الصدر غير المتسمح إلى حد ما ، إنما يدفعهم فى جل أحوالهم طرافة الموضوع فى ذاته . لا جرم أن لهم وجهة نظرهم المذهبية الخاصة التى عنها يدافعون ، ولكنهم سرعان ما كانوا يسمحون لأنفسهم بالخضوع لفتنة موضوعهم ، الذى يبحثونه بمقدارين متعادلين من الاستيعاب والعطف — فيندفعون اضطرارا إلى أن يصيبوا بشواظ نارهم المخالف والكافر على السواء[٣٥] .

٣

إذا نحن شئنا أن نقدر تأثير الحضارة الإسلامية فى تطور الغرب ، وجب علينا أن نضع فى اعتبارنا ثلاث مجموعات من الحقائق .

١ — كان تفوق المسلمين العلمى والمادى فى الشطر الأعظم من العصر الوسيط معترفا به غير منكور إلى حد بعيد . ثم يتناقص ذلك التفوق قرب نهاية ذلك العصر بدخول الشرق فى دور الركود الذهنى والاضمحلال الاقتصادى ، على حين تنهض أوربا وتتماسك وقد نبهها إلى حد كبير اطراد

(٣٥) يميز المسعودى فى كتابه الصادر بالمكتبة الجغرافية العربية المجلد الثامن (BGA) ص ٩٣ — بوضوح بين الكتاب الذين ينهضون لتنفيد العقائد الزرادشتية وبين الذين يقتصرون على مجرد الرغبة فى مناقشتها . وعبارته هذه تثبت أن (علم الدين المقارن) كان موجودا قبل البغدادى المذكور آنفا — ص ٣٩٥ — ٣٩٦ بأكثر من نصف قرن من الزمان . ويسرد المسعودى فى المرجع السابق أسماء ما لا يقل عن ستة عشر مؤلفا عالجوا ذلك الموضوع . وأول مؤلف فى تاريخ الأديان بالفارسية هو كتاب أبى المعالى محمد : «بيان الأديان» الذى كتب فى ١٠٩٢ ، وهو يستحق نفس هذا الثناء ؛ أطلب المعالجة الفارسية للموضوع عند ايتية Ethé فى Geigerkuhn, Grundriss جـ ٢ ص ٣٦٠ .

إلمامها بالعلوم الإسلامية . وقد شهد القرن السادس عشر خاتمة تأثير العرب فى الدراسات الأوربية ، وإن بقيت منه شوارد متخلفة إلى أوليات القرن التاسع عشر(٣٦) . وقد حاول نفر من العصريين المدافعين عن العصور الوسطى أن يقنعوا أنفسهم أن الرجل الغربى قد فقد بانهيار الحضارة القديمة مجالا أضيق رقعة مما يسلم الناس به عامة . غير أن الفارق المروع بين الشرق والغرب فى النظرة والمعرفة الواقعية ، الراجع فى الشرق إلى إنقاذه الجزئى للميراث الذى أوشك الغرب أن ينساه نسيانا كليا ، ينقض جهود أولئك النفر ويؤكد التأخر المزعج لعالم مصبوغ بهمجية استغرق وقفها أربعة قرون ، ثم استلزم ردها على أعقابها قرنين آخرين . وإذا نحن أدركنا أن ذلك الفارق لا يرجع تماما إلى ما أضافه المسلمون إلى التراث الكلاسيكى ، ولكن إلى مجرد محافظتهم عليه محافظة لا تخلو من النقص ، — ساعدنا ذلك على التحقق من عظمة العالم القديم ومدى ما ضيعه الغرب من مواهبه .

ومن دواعى الأسف أن ما بأيدينا من معرفة بالعلوم القديمة الإسلامية لا يسمح بإصدار حكم نهائى على نصيب المسلمين من المساهمة فى كل فرع بعينه من فروع العلم . وربما جاز لنا مع ذلك أن نقرر فى درجة معقولة من التحقق أنه يمكن القول على وجه الإجمال ، وفى استثناء خاص للبصريات ، التى بز العرب فيها بأوضح صورة أساتذتهم الإغريق ، نقول ربما جاز لنا أن نقرر أن علماء العرب لم يغيروا الأساس النظرى للمادة التى اضطلعوا بحملها وأنهم لم يضيفوا ملاحظات هامة على الحقائق إلا فى مجالى الطب والفلك . أما الرياضيات فكان المؤثر الهندى فيها قويا ، كما أن فائدته تجلت بوجه خاص فى استبداله بطريقة الأعداد الكلاسيكية الملتوية ، تلك الطريقة التى قدرلها فى خاتمة المطاف أن تكون ملكا لنا بفضل جهود ليوناردو فيبوناكى (فى النصف الأول من القرن الثالث عشر) ، وهو رجل أسعفه الحظ بأن أخذ عن المعلمين المسلمين فى شمال إفريقية .

---

(٣٦) انظر مايرهوف Legacy ص ٣٥٣ .

لقد كان توقير المراجع والاسناد يجثم كالسحابة الثقيلة على صدر البحث الإسلامى . على أن ظلال هذه السحابة لم تتناول « العلوم الأدبية » Humanities أما العلوم الطبيعية التى لم تكن عناية الجمهور بها تعدل عنايته بعلم الكلام وصناعة الشعر وفقه اللغة ، فإنها لم تعالج قط بدرجة من الاستقلال تسمح بفحص الهيكل النظرى الذى فرضه عليها الأقدمون ، وكان أذكى الباحثين من الأطباء المسلمين يقبلون ما خلفه الإغريق من « علوم » التشريح ، والفسيولوجيا (وظائف الأعضاء) والباثولوجيا (علم الأمراض) ، قانعين بتصحيح بعض التفاصيل التى تجىء عرضا فى بعض الأحيان نتيجة لخبرتهم الشخصية . وكانت رغبتهم فى بدء البحث المستقل ، وفى إعادة فحص النظام التقليدى للعلم ، أمرا يكاد يكون غير معروف كما هو بين . ولما مر الطبيب عبد اللطيف (المتوفى بعد ١٢٢٨) بمصر فى بعض أسفاره اكتشف « أن بالمقص تلا عليه رمم كثيرة فخرجنا إليه ... فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ما أفادنا علما لا نستفيده من الكتب ؛ فمن ذلك عظم الفك السفلى ، فإن الكل قد أطبقوا على أنه عظمان بمفصل وثيق عند الحنك وقولنا الكل إنما نعنى هاهنا جالينوس وحده ، فإنه هو الذى باشر التشريح بنفسه ... والذى شاهدناه من حال هذا العضو أنه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا واعتبرناه ما شاء الله من المرات ... فلم نجده إلا عظما واحدا من كل وجه » . ولكن لم يخطر بباله قبل ذلك ... أن يفحص بنفسه حالة واحدة ليصل إلى الحقيقة(٣٧) .

ثم إن ابن طملس (المتوفى ١٢٢٣) الأندلسى المسلم يسطر تقديرا للمواهب العلمية لإخوانه فى الدين ، يصل به إلى هذه النتيجة : « برز علماء الإسلام فى علوم الهندسة والحساب والفلك والموسيقى على أسلافهم القدامى . ومع أنه يمكن القول فى كثير من الترجيح أن الناس فى هذه الأيام قد انفتح أمامهم باب علم يفوق علم الأقدمين ، فمن العدل أن نتذكر أن من المحتمل أن عددا جما من مؤلفات

---

(٣٧) ليفى المذكور آنفا ج ٢ ص ٤٠٤ . (وقد عثرنا عليه فى نسخة بمكتبة الجامعة ص ١٥١ مطبوعة عام ١٧٨٩ — المترجم) .

الأقدمين قد باد [٣٨] » . ولقد يلوح أن هذا التقدير ، وهو جدير بالإعجاب لروحه العلمية البعيدة عن التحيز ، ينطوى على شىء من التنقص لما أسهم به المسلمون .

لقد كتب ابن طُمْلُس ما كتب بعد أن ولى عصر الإنتاج فى البحث الإسلامى وانصرم . وكان ابن خلدون على وعى مرهف بالاضمحلال الثقافى فى زمانه . فهو يقول : « فاعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر ، وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتى المغرب والأندلس واستبحر عمرانهما وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلا كان فى دولة الموحدين بمراكش مستفاد منها » . « وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه وإن كانت الأمصار العظيمة التى كانت معادن العلم قد خربت مثل بغداد والبصرة والكوفة ، إلا أن الله تعالى قد أدال منها بأمصار أعظم من تلك وانتقل العلم إلى عراق العجم بخراسان وما وراء النهر من المشرق ثم إلى القاهرة وما إليها من المغرب فلم تزل موفورة وعمرانها متصلا وسند التعليم بها قائما » ٭ . ويدرك ابن خلدون أن الدراسات الفلسفية تزدهر فى أرض الفرنجة ، أعنى فى روما وما يتبعها من بلاد على الشاطئ الشمالى للبحر المتوسط . فإن العلم قد نهض فى تلك الأصقاع كما أن أعدادا عظيمة من الطلاب والمعلمين يشتغلون فى تزكيته ، والنهوض به . ولكن لا يعلم إلا الله وحده ما يحدث فعلا فى تلك البلاد [٣٩] !

---

(٣٨) اقتبسه ا. غليوم Legacy of Islam ص ٢٧١ .

(٣٩) مقدمة ابن خلدون جـ٣ ص ٩٢ — ٩٣ (الترجمة جـ ٣ ص ١٢٨ — ١٢٩) .
ومن بواعث الأسف أن دراسات ابن خلدون الاجتماعية التى تسلفت العلوم الاجتماعية الأوربية بما يربو على أربعة قرون ، جاءت متأخرة أكثر مما ينبغى بحيث لم تثر أية =

٢ — كان العلماء العرب بوصفهم نقلة للفكر القديم مصدر إلهام قوى للغرب إبان العصر الوسيط . ولم يكن الغرب فى بعض الأحيان يكتفى فقط بالتلهف على قبول المادة التى يقدمها المسلمون والتى أصبح فى المستطاع الوصول إليها بما تم من تراجم واسعة النطاق ، نظمت فى أول الأمر فى طليطلة على معيار ضخم ، وبمساعدة علماء من اليهود ، فى أوليات القرن الثانى عشر ، بل كان (الغرب) يتبنى كذلك الشروح التى وضعها مفكرو العرب لهذه المادة . ففى القرن الرابع عشر لم تقبل جامعة باريس إدخال دراسة أرسطو إلا مفسرة فى شروح ابن رشد[٤٠] . وكان كبار علماء المسلمين ينظر إليهم بعين الرهبة وربما أوتوا ثقة وسلطانا لا سبيل إلى تحديهما . ومع ذلك لن يفوتنا أن ننبه إلى أنه حدث فى عدة حالات ، أن أقوى حافز فى هذا الشأن كان يبلغ الغرب عن

= استجابة فى حضارته العربية . أجل إن السكاكى أدرك من قبله (انظر المؤلف فى JAOS ع ٦٥ ، ١٩٤٥ ص ٦٢) أثر البيئة milieu فى الفكر ، ولكن جهد ابن خلدون الرائد السباق قد دفعه فتجاوز به سلفه شوطا بعيدا . وقد فات الناس حتى الآن أن المشاكل الأساسية التى شغلت التفات ابن خلدون قد درسها قبل زمانه بأربعة قرون مؤلف مسلم واحد على الأقل . فيقرر المسعودى فى التنبيه ص ٣ — ٤ ، أنه تناول فى مؤلفات سابقة له أنواع نظم الحكومات المختلفة ، وتناول بنوع خاص ذلك العون الذى يكون من الدين للملك (للسلطة الملكية) والعكس بالعكس ، والأسباب التى تسبب الاضمحلال السياسى والدينى . وفى فقرة أخرى من نفس الكتاب (ص ٨٤) يلاحظ المسعودى اعتماد شرائع أية أمة على هذه العوامل الأربعة : دينها واقتصادياتها ، وخلقها الفطرى ، وتأثير الشعوب المجاورة فيها . ومن سوء الحظ أننا لا نعرف حلول المسعودى (لهذه المسائل) كما لا ندرى ما إذا كان ابن خلدون على علم بدراسات المسعودى تلك أم لم يكن . والشواهد التى بين أيدينا فى الوقت الحاضر لا تسمح لنا بأى استنتاج فيما يتعلق بمصادر المسعودى ، ولكن إشارته فى التنبيه (ص ٧٨) إلى كتاب السياسة (بوليطيقا) لأرسطو ، ربما كانت لنا بعض الدلالة فى هذا الصدد ، من ناحية الكلام على أشكال الحكومات على الأقل .

(٤٠) انظر غليوم «Legacy» ص ٢٧٦ هامش ١ .

طريقين فى وقت واحد إلى حد ما . فإما أن يكتشف الفكر الإغريقى ثانية بصفة مباشرة عن طريق بيزنطه أو غير مباشرة نقلا عن صوره العربية . وهكذا وردت « ميتافزيقى » أرسطو إلى باريس من القسطنطينية حوالى ١٢٢٠ ، ولكن لم تكد تمضى بضع سنوات حتى وردتها ترجمة عربية للكتاب(٤١) . ذلك أن الفلسفة العربية كانت قد أثارت اهتمام الغرب بالفلسفة فى حد ذاتها ، وبالفلسفة الإغريقية خاصة ، على أن المادة الأصلية قد استردت سواء أكان ذلك من طريق الاستفادة من الوساطة العربية أم بدونها .

ويحدث موقف مماثل لهذا بصورة ما فى تطور أغانى الحب Minnesang بيلاد الغرب . فليس ثمة أدنى شك فى تأثير الأدب العربى فى أغانى التروبادور Troubadours . ذلك أن الشعر الغنائى العربى فى الأندلس ، ومن قبله القصيد الذى وجهه العباس بن الأحنف (المتوفى ٨٠٦) إلى صاحبته الجميلة فوز ، تتجلى فيهما بمنتهى الوضوح بذور — بل أكثر من بذور — ذلك الجو الغرامى الفريد الذى يتفيأه منشدو أغانى الحب(٤٢) . ولم يكن ما عبر جبال البرانس هو الروح وحده . بل إن شعراء البروڤانس Provencal ، تبنوا كثيراً من أشكال العروض المعقدة عند مسلمى الأندلس ، على نحو ما تناول به الكاتب الفرنسى نظام النثر العربى الموزون Prosimetric ، عندما ألف قصة أوكاسين ونيقولت Aucassin & Nicolette التى يكمن فيها الإلهام العربى متنكرا وراء دقة تمثلها إياه .

كان قدر كبير من العاطفة التى كانت تجيش بها الرومانس العربية الشعبية وشعر الحب عند كل من المتعلمين وغير المتأدبين من المنشدين يخلد وجدانا عبر عنه لأول مرة فى العصر الهلينستى . وقد قام ورثة الشعر الهلينستى المباشرون؛

---

(٤١) غليوم «Legacy» ص ٢٤٦ وقد تصادف أن كانت كل من الصورتين غير كاملة . *

(٤٢) أنظر ج . هل Hell فى Islamica عدد ٢ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) ص ٢٧١ — ٣٠٧ . *

وهم الرومان فى عصر أغسطس بالمحافظة على تلك العاطفة ذاتها ، وإن جاز أن يقال إنها وهى فى طريقها خلال البلاد العربية أصبحت أكثر تنوعا وخلابة . وجاءت الروح العاطفية فى مكان ما من الطريق لحلت محل شطر كبير من مرح الشعر الأوفيدى وخفته . ومن ثم فإن المجتمع الأوربى وبخاصة فى القسم الجنوبى من أوربا عندما تطلع إلى واسطة يعبر بها عن الحساسية المكتسبة حديثا ، وهى أفتن زهرات التهذب الكريم ، وجد النموذج المطلوب مجهزا إلى حد ما فى أسلوب أعظم معاصريه مدنية ؛ ثم عاد فوجده ثانية فى تراثه اللاتينى — وإن لم يكن فيما يرجح على مثل ذلك التنوع الرقيق — بل ملفقا فى زخرف فاتن من الأحداث والحركة (الميثولوجية) . وقد رسخت أصول كل من الشعرين العربى واللاتينى وصلب عودهما بفضل نظرية للحب محكمة مفضلة .

وينبغى أن ندرك أنه مهما يبلغ تأثير العرب فى لغة الغرب وفكره من القوة والعمق بعد ١١٠٠ ، فإن الغرب كان مستعدا أن يحتفظ فقط بالهبات التى كانت تتناغم واللحون القديمة بل لعلها التى صدرت عنها ، وأعنى بها لحون التطور الأوربى العتيقة التى أضر بها وطمس معالمها قدر قاس قبل ذلك بعدة قرون . ولذا فالعارية العربية كانت هى السبب فى استئناف دولاب التطور الأوربى سيرته الأولى التى قطعها البرابرة .

٣ — عندما يحلل المرء الحضارة الغربية كما تبلرت إبان العصور الوسطى وعصر النهضة — ابتغاء مقوماتها الرئيسية فإنه يلمس بغاية الوضوح التأثير المحدود لما كان بينها وبين العالم الإسلامى من اتصالات مستطيلة ولكنها سطحية شيئا ما . وقد يقال إن الحضارة الإسلامية ساهمت بقدر كبير من التفاصيل كما قامت بما يسمونه فى الكيمياء بدور المعادل الكيميائى ، على أنها لم تؤثر فى البنيان الجوهرى للغرب . وربما كان هناك وجه للمشاحة فى مدى صدق تفسير الحضارة الغربية الحديثة بأنها استمرار للحضارة الكلاسيكية — ولكن من غير المعقول أن يبلغ الأمر بنا أن نتساءل عما إذا كان أى من عناصرها راجعا إلى الإلهام الإسلامى . فلقد كان يجمع بين الشرق والغرب فى العصور

الوسطى أصلان مشتركان على أقل تقدير : هما التراث الثقافى للعالم الوثنى الواقع حول البحر المتوسط وللتوحيد اليهودى المسيحى . وقد أظهر الشرق أنه الوارث الأكثر رعاية للضمير حتى هب قسيمه الغرب نادما والتفت إلى أصوله تؤازره فى ذلك هداية الشرق له مؤازرة عظيمة .

والظاهر أنه فيما خلا ما جاء به مذهب ابن رشد ، فليس للفكر الإسلامى الأصيل أى تأثير البتة فى الفكر الغربى من شأنه أن يبقى قوة فعالة طويلة الأجل ؛ محتفظة بأنها من عوامل نموه فى المستقبل وألا غنى لهذا النمو عنها .

وليس ثمة ميدان من ميادين الخبرة الإنسانية لم يضرب فيها الإسلام بسهم ولم يزد ثروة التقاليد الغربية فيها غنى . فثمة الأطعمة والأشربة ، والعقاقير والأدوية ، والسلاح والدروع ونقوشها والفنون الصناعية والتجارية والبحرية ، ثم بعد ذلك الأذواق والموضوعات الفنية ، ودع عنك الحديث فى المصطلحات العديدة فى الفلك والرياضة — فإن قائمة تدل على المدى الكامل لمساهمة الإسلام فى كل ذلك تستنفد صفحات عدة دون أن تبلغ ولو من بعيد درجة التمام . وإن نفس وجود العالم الإسلامى كان له أثر كبير فى صوغ التاريخ الأوربى والحضارة الأوربية . وكانت الحروب الصليبية ، من كثير من النواحى ، أعظم مغامرة أقدم عليها الإنسان فى العصور الوسطى وأبعدها أثراً . ذلك أن القصص الإسلامى والأخيلة الشعرية وفلسفة الغيبيات الإسلامية وجراءة المذاهب الصوفية الإسلامية ، قد تركت جميعا آثارها ببلاد الغرب فى القرون الوسطى ، ولاشك أن أعظم رجال اللاهوت وأعظم الشعراء فى القرون الوسطى الأوربية مدينون للإسلام بأكبر الفضل فى ناحيتى الإلهام والمادة جميعا . ألا ترى إلى توماس اكويناس كيف يستخدم مذاهب ابن ميمون (المتوفى ١٢٠٤) وابن رشد (المتوفى ١١٩٨) ، كما أنه يستخدم طريقة الجدل المألوفة عند المتكلمين الإسلاميين ، ولايكاد إنسان يشك فى فضل أصحاب الرؤى الحالمين من المسلمين على دانتى بعد أن ترجمت أراؤهم وذاعت إلى حد ما ، وكذلك بذلت جهود شبيهة بهذه فى ميدانى الكيمياء (القديمة) alchemy والتنجيم

كان فيها الإسلام هو المعلم وعالم النصرانية هو التلميذ الراغب بمحض إرادته، فزادت فى عدد الفكرات والخواطر الجديدة التى اشترك فيها الجانبان.

ومع ذلك فإن الغرب احتفظ باستقلاله الروحى على الرغم من ارتباطه الوثيق بالشرق فى كل من جانبي الصدق والخطأ. ومنذ القرن الرابع عشر أخذت الحضارتان تتباعدان وتزدادان تباعدا. فتراخت الروابط السياسية والتجارية التى تربط الغرب بصميم بلاد الإسلام. واعتمدت أوربا على نفسها، مستعيدة فى تلك العملية ماضيها الكلاسيكى القديم. فأصبح الاتصال الذهنى بالشرق، ترفا بعد أن ظل أمدا طويلا حاجة ماسة. وبعد أن كانت الحضارة الإسلامية هى المعلم أخذت تتحول بالتدريج إلى موضوع يدرس، وبهذه الصفة صارت مساهمتها فى عملية التأويل الذاتى الغربية ثمينة لا تقدر. على أن أوجه الشبه العميقة بين الإسلام فى العصور الوسطى ومعاصرته المسيحية بشقيها اللاتينى واليونانى — وقد زادت فى قوتها الاحتكاكات السياسية والتبادل الكبير فى الأفكار، — إنما ترجع إلى الاتفاق فى الأرومة الأصلية أكثر مما ترجع إلى التوفيق بين أى من الوحدتين وبين ضغط نفوذ خارجى.

٤

يرى بعض الكتاب أن سيطرة الأمم على الطبيعة وحالة الأخلاق العامة بها وحالة الرجل العامى، مقياس لتأخر الأمة أو وصولها إلى مرتبة الحضارة[٤٣]. وغنى عن كل تفصيل، أنه لو قيس العالم الإسلامى بهذه المعايير لظهر أنه لم يضرب إلا بسهم ضئيل فيها. فلم يحدث قط فى الإسلام أن بذل جهد مجتمع لاستخدام الموارد الطبيعية استخداما يكفل وضع ظروف الحياة المادية (الفوزيقية) تحت الضبط والهيمنة التقدمية.. أجل ربما قبل الناس المخترعات والمستكشفات والتحسينات، ولكن أحدا لم يكد يطلبها البتة أو يبحث عنها. فإن الاستبداد والحكم الأجنبى وشيئا معينا من النقص فى قوام التنظيم وقوته، وغير ذلك

(٤٣) و. إ. هوكنج «Spir. W. Politics» (نيويورك ١٩٣٢ ص ١٢ — ١٧)

ن النزعات الدنيوية منعت الحملات اللاغظية على الفساد من أن يكون لها أثرها
لفعال ولم تسمح قط لفكرة المعارضة بوصفها قوة سياسية إنشائية بأن تتأصل
وترسخ جذورها . ومما أبقى على بؤس الدهماء الأبدى ، ذلك الازدراء الذى
كانت تستشعره نحو الجماهير القذرة ، جميع الطوائف التى تزعمت الإسلام
فى كل أطوار تاريخه بلا استثناء ، على الرغم من الزكاة التى يؤديها الفرد ومن
المساواة الدينية . وقد ظلت أبدع مواهب الحضارة الإسلامية وأشدها امتيازا
قاصرة على دائرة صغرى نسبيا ، بل إن الغزالى نفسه كان يرى ضروريا أن
يحبس جزءا من تعاليمه عن آذان الجماهير غير المتعلمة . ولم يحدث قط أن نما
الوعى الاجتماعى بالدرجة التى تكفى لرفع قيمة الحياة البشرية التى لا تجد من
أسباب الرعاية الخاصة واقيا يحميها كالسلطان أو الثراء أو التربية .

ولم يظهر الإسلام البتة ذلك الفيض المتدفق من الأفكار ، ولا ذلك
الخصب الذى لا حد له وهما قوام عظمة الإغريق ، ولا هو أنهك نفسه
بالتقدم الفائق فى ظلمات المجهول غير عابىء بما وراء ذلك من ضياع ما هو
حاصل فى يده كما هى طريقة الغرب . والإسلام لا يطلب النجوم بل هو واقعى
بحت ، وما ذاك إلا التهيب نفسه وعدم الجرأة ملففا فى عبارة مقبولة . وإنما
يرجع هذا التهيب إلى اعتقادهم أن اجتماع العناصر المتباينة الكثيرة التى تقوم
عليها الحضارة الإسلامية ، قد يتصدع تحت صدمات المجهول . ومن ثم أقامت
الروح التقليدية من نفسها سورا واقيا يصون الحصاد الحاصل ويضمن حصادا
آخر فى العام القابل . وأصبح الجهد الذهنى يوجه كله نحو تفهم تراث الأجداد
تفهما يزداد فى كل آن لطفا ودقة ، ونحو تعبير عن المألوف لا يفتأ اكتماله
فى ازدياد . أما توسيع مجال الضبط والهيمنة فأمر يستتبع بالضرورة التخلى عن
حقائق ثابتة وإجراءات مقررة . وليس هناك من هاد ثقة ذى سلطان يخول له
أن يقود إلى التقدم ، وليس يجوز أن يثق الإنسان فى حكمة الناس . كما أن
الشعور بضعف الإنسان وقلة غناء أعماله يشل تلك الثقة الذاتية غير الهيابة
التى هى أساس النزوع إلى التقدم .

وعندما يتحدث الصولى (المتوفى ٩٤٦) عن ابتداء الخط العربى ؛ لم يكن يخامره ريب أن العرب تعلموا فن الكتابة من أهل الحيرة بأرض العراق . ولكنه لا يؤتى الشجاعة لنبذ علل وأسباب مصطنعة (إتيولوجية) لقصة لا يحتمل أن تفوته تفاهتها وبطلانها . قال : « وروى عن عبد الله بن عمرو ابن العاص وعروة بن الزبير أنهما قالا : أول من وضع الكتاب العربى قوم من الأوائل نزلوا فى عدنان ابن أدبن أسماؤهم أبجد وهوز وحطى كلمن وسعفص وقرشت ، فوضعوا الكتاب العربى على أسمائهم ، ووجدوا حروفا ليست من أسمائهم وهى ؛ الثاء والخاء والذال والظاء والضاد والطاء والغين ، فسموا بالروادف . ثم عنت للقوم فكرة جديدة !! . . . » وقد روى أنهم كانوا ملوك مدين وأن رئيسهم كلمن وأنهم هلكوا يوم الظلة مع قوم شعيب عليه السلام »[٤٤] ثم يستطرد الصولى فيقول : « وروى عن ابن جعدة « أن أول من كتب العربية مرامر بن مرة وأسلم بن سدره ، اجتمعا حتى وضعا مقطعه وموصله ، وهما من أهل الأنبار » قال: وسئل المهاجرون من أين تعلموا الكتاب؟ فقالوا : من أهل الحيرة . فسئل أهل الحيرة : من أين تعلموا ؟ فقالوا : من أهل الأنبار » .

ولما كان الدين هو الحصن المنيع الذى تزكو فى حماه الحياة الإسلامية ، لم يكن بد من احتراس مانع حتى لا يتاح للتشكك الهدام أن يدخل عن طريق ما قد يبدو للعين العابرة صدعا ضئيلا جدا فى الجدار . وقد تحيرت عقول الأتقياء منذ أقدم العصور لوجود كلمات أعجمية فى « القرآن العربى » . ولم يكن هناك فى مستهل الأمر أى تردد فى التسليم بتلك الحقيقة . ذلك أن « قرآنا عربيا » إنما هو قرآن يسهل فهمه على العرب ، ولكن ليس من الضرورى أن يتكون من ألفاظ لا تكون إلا عربية بحتة . ولكن لم يكد ينقضى على ذلك زمن قصير ، حتى قال أبو عبيدة اللغوى (المتوفى ٨٢٥) ؛ « من ادعى بأن فى القرآن شيئا يخرج عن اللسان العربى فقد اتهم الله » . وواضح أن الذى

---

(٤٤) الصولى : أدب الكتاب ص ٢٨ — ٣٠ .

دفعه إلى هذا القول هو شعوره بأن « وجود الكلمات الأعجمية فى الكتاب يكون تشككا فى كفاية اللغة العربية لأن تكون وسيطا يحمل الوحى الإلهى . وصرح الطبرى بأن ما يسمونه باسم الكلمات « الدخيلة » لم تكن إلا حالات توارد اتفق فيها أن استعملت العربية واللسان الأجنبى نفس التعبير للدلالة على نفس الشيء . وبلغ الأمر بآخرين أن يدعوا أن تلك الكلمات التى هى موضوع الجدل عربية الأصل وأن الشعوب المجاورة قد استعارتها . ويدعو السيوطى إلى حل يوفق بين الآراء المختلفة ويذهب إلى أن الكلمات الأعجمية قد تبناها العرب الجاهليون فى رحلاتهم إلى سورية والحبشة . وأن بعضها قد عرب واحتفظ البعض الآخر بصوته وشكله الأعجمى . وأن هذه الكلمات كانت تستعمل فى النثر والشعر ثم استخدمت أخيرا فى القرآن . وبذلك تكون هذه الكلمات عربية ، وإن ظهر من التحليل النهائى أنها ذات مصدر غير عربى (٤٥) . (تعقيب ٥٨) . ومن الواضح أن اعتبارات غير علمية تلهمها « المصلحة العليا » الداعية إلى المحافظة على أمر يتعلق بالعقيدة منعت علماء المسلمين من التصريح بآرائهم فى هذا الموضوع بل حتى من التسليم بينهم وبين أنفسهم بحقائق الموضوع الواضحة .

وإذا نظرنا إلى الإسلام من جهة ما أراد أن يقوم به فى أول أمره رأيناه قد أخفق فى تحقيق أن دعوته للناس كافة ، غير أنه نجح فى تزويد المؤمن بشكل للحياة كريم متحضر (تعقيب ٥٩) . ولم يفتح الإسلام العالم . وقد نمت الحضارة الإسلامية بسبب تسامحها إزاء العناصر الأجنبية ، بيد أن تنوع تلك العناصر استعصى على الامتزاج الكامل ، كما أن الأساس العقلى لعروقها

---

(٤٥) انظر فى هذا الشأن ا . چيفرى فى مقاله (Foreign Vocab. Kuran) ص ٥ — ١٠ ، وهو الذى نقلت عنه الأمثلة المذكورة أعلاه . وقبل السيوطى بما يدانى ثلاثة القرون لاحظ السكاكى (المتوفى ١٢٢٩) ملحوظة معقولة حين قال إنه على الرغم من وجود نسبة معينة من الكلمات الأجنبية فى نص القرآن فإنه يسمى « عربيا » « قوة a Fortiori » (انظر مفتاح العلوم (القاهرة غير مؤرخة . قرابة ١٨٩٨/١٣١٧) ص ٣٠٨) .

العربية قد ظهر أنه أوهن من أن يتحمل ويوحد تلك المواريث التى ورثتها عن المواضى العديدة التى وجد الإسلام أن عليه تدبير شئونها . فلو فحصت حضارته فى نور نجاجه أصلها(٤٦) لظهر أن ما أتته من جلائل الأعمال هائل خارق للمعتاد، كما أن الحيوية القوية التماسك فى هذه المدنية التى لا تزال إجاباتها عن المسائل الجوهرية التى تتكنف العقل الإنسانى ترضى مايقارب ثمن عدد البشرية جمعاء ، إنما هى والحق يقال مثار العجب والدهشة .

وتقوم قوة الإسلام فى امتلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التى هو مستطيع أن ينتجها متى كان فى خير أحواله . وليس معنى ذلك اتصافه بالشمول والكافية [أعنى أنه للناس كافة] ولا هو يدل على قيام ذلك الاتصال المباشر بينه وبين عالمى الفكر والإدراك ، ذلك الاتصال الذى يفيض على شخصية اليونانى القدر الكبير من اللون . ولكن المسلم يتصف بالطمأنينة والكرامة والاتزان ، صفة لم تكن لتتطور إلا نتيجة لصورة ساكنة لكل من العالم المثالى والجماعة الإنسانية المثالية . أما الغرب فعلى استعداد للتضحية بالحاضر من أجل المستقبل . نحن نتشوف ، لا إلى الحياة الطيبة لأنفسنا ، بل إلى الحياة الأطيب لأعقابنا . نحن ندرك قيمة التغير الفائقة ، وذلك لأننا نخشى الأسن والركود ؛ والأسن ليس معناه عندنا الموت فقط ، بل يتجاوز ذلك إلى معنى التخلى عن واجبنا الواحد الأوحد : ألا وهو التقدم بالجنس البشرى . واعتناق مثل هذا المبدأ فى الحياة يتطلب تكيفا مستمرا للظروف الجديدة . وعلى حين يظل المثل الأعلى النهائى للكمال هو هو لا يلحقه أى تغيير ، فإن المثل العليا الثانوية التى تعن فى يومك الراهن ، والتى هى فى ذاتها وسائل أكثر منها غايات ، — تضطر الناس إلى مداومة تجديد تعرفهم لما حوله . فنحن إنما نجاهد دون توقف ولا تلبث ، والجهد الذى نبذله فى تجشمنا صعود الجبل — ذلك التجشم الذى نشعر أننا فائزون فيه لو أننا احتملناه مدة كافية — هو مرد مانشعر به فى حياتنا من رضا وارتياح حق .

---

(٤٦) انظر فى شأن هذا الحكم دلافيدا فى Crozer Quarterly عدد ٢١ ص ٢١٥ .

وعالم المسلم فى راحة وهدوء ، والمسلم من داخله بالمثل فى راحة وهدوء . وصلته المباشرة بالله وقبوله للنظام الآلهى لم تشبهما أية شائبة خطيرة إبان العصور الوسيطة . فالاستسلام التام والخضوع لما لابد منه ، والتخلى عن العقل الباحث حيال كل ما هو مبهم غامض ، أمور كانت تكافأ كلها بشعور المسلم بانسجامه انسجاما كاملا طبيعيا وفق التدبير العظيم المقدر للأشياء التى تشمل البشرية كما تشمل الجن والملائكة والنجوم . والمسلم يعرف ضعف الإنسان ويسلم به . والحق إنه ميال إلى الحط من قدر كفايات الإنسان . فهو يجد السعادة فى الانسجام وفق إرادة الله كما تتكشف فى العالم العجيب المحيط به . فلقد منحه الله من الصدق ما يكفى لفهم ما يحتاج إلى فهم وليثق بحكمة الله فى كل ما وراء الفهم والإدراك .

يقول الغزالى : « اعلم أن الإنسان لم يخلق هزلا ولا عبثا ، ولكن قيمته عالية وكرامته عظيمة . وهو ليس من الخلود ولكن الخلود مقدر له . وجسمه من طين هذا العالم السفلى ولكن عقله ينتمى إلى العالم العلوى كما أنه قدسى . فمن أسفل سافلين إلى أعلى عليين وكل ما هو وضيع وكل ما هو رفيع لا يبعد عن تناوله[٤٧] » .

وفى نهاية الطريق عرف حى بن يقظان (الفيلسوف الذى علم نفسه بنفسه) أن « الحكمة كلها والتوجيه والنجاح الحسن فيما تكلم به رسل الله وما نزلت به شريعة السماء ، وأنه ليس ثمة طريق غير هذه ، وأنه لا سبيل إلى إضافة أى شىء إليها ؛ وأنه كان ثمة رجال يخصصون لكل عمل من الأعمال ،

---

(٤٧) هـ . ريتر « الغزالى » Das Elixir der. Gluckseligkeit (يينا ١٩٢٣) ص ١٦ ؛ وهذه الفقرة غير موجودة فى « كيمياء السعادة » (الطبعة الثانية القاهرة ١٣٤٣) . ويلوح أن المسعودى فى « التنبيه ص٧٦ » ينفرد فى اعتقاده فى التقدم العلمى غير المحدود . وهو يؤول الآية القرآنية من سورة يوسف الآية : ٧٦ « وفوق كل ذى علم عليم » — المقصود منها فى سياقها أن تؤكد إحاطة الله بكل شىء علما — بأنها إشارة إلى زيادة علم كل مؤلف عن علم سابقه بحكم استفادته من خبرة من تقدموه .

وأن كل إنسان ميسر لما خلق له ، وأن تلك : سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا »(٤٨) .

وقد منح المسلم السلام والراحة فى مقابل المتعة الذاتية التى يستشعرها الذهن المتوثب المتقدم . فهو يقف آمنا مطمئنا فى وسط عالم يدبره مدبر حكيم . وهو عارف بواجباته عليم بما سيكافأ به . وهو آمن ما أطاع . فالجنة من حقه بحكم مولده ، والصبر والتسليم أمران يكفلانها له فى زحمة هـذا العالم بكل ما يحوى من جمال مموه وغرور باطل . وتقوم الدول وتسقط ، ولكنه يعلم العبرة المستفادة من مجدها الباطل الزائل . فروحه فى انتظار الساعة التى حددها الله للقاء الأخير . فما عليه هو إلا أن يطهر نفسه من كل رجس وكل دنية وأن يحذر الغواية وأن يتغلب على شهواته . وقد يتملكه الخوف والوجل إذا هو فكر فيما قصر فيه ؛ ولكن الرسول سيشفع له ، وقد وسعت رحمة الله كل شىء ، فهو إذن من الناجين .

---

(٤٨) الفقرة الأخيرة اقتباس من القرآن ، سورة الفتح الآية : ٢٢ . تاريخ حى بن يقظان ، تأليف أبى بكر بن طفيل ، ترجمة سيمون أوكلى (١٧٠٨) ونقحها أ . س . فلتون (نيويورك (غير مؤرخة) ، ولكنها بعد ١٩٢٨) ص ١٧٥ .

ملحقــــات

[وتشير هذه النجمة * إلى مواضعها فى متن الكتاب وهوامشه] .

ص ٢٣ — ﻫ ٤ . يدرس المستر س . أردمان فى كتاب Die Entstehung des Kreuzzugsgedakens استوتجارت ١٩٣٥ خاصة ص‌ص ١—٢٩ ؛ فكرة الغربيين عن « الحرب المقدسة » ، موضحا أن الجهاد المسيحى كان يوجه قبل كل شيء على الزنادقة ، ولم يتحول إلى الكفار عامة إلا فيما بعد . وقد أصبحت فكرة أوغسطين فى محاربة أعداء الله ، bellum iustum مقبولة قبولا عاما بصورة لا بأس بها فى كل أرجاء العالم المسيحى الغربى دون الشرقى ، ومن ثم يكون موقف الإمبراطور نقفور ظاهرة فريدة لا نظير لها أو تكاد . انظر م كانارد فى Revue africaine عدد ٧٩ (١٩٣٦) ، ص ٦٠٥ — ٢٣ . والواقع أن المسلم من هؤلاء كان يرضيه بوجه الإجمال أن يوسع رقعة بلاد الله السياسية، بينما كان غزو المسيحيين فى سبيل الله ينطوى على تحويل العدو المقهور إلى المسيحية .

ص ٤٤ — ﻫ ٦٣ . إن شئت تفصيلا لبعثة سلام إلى ذلك السور ، فارجع إلى المستر س . إ . ولسن فى Asia Major, Introductory Volume (Hirth Anniversary Volume) (لندن ١٩٢٣) ص‌ص ٥٧٥—٦١٢ ، وخاصة ص‌ص ٥٠٢—٥٩٧ ، وهى الترجمة عن ابن خرداذبة ، وص‌ص ٦٠٩—١١ ، وتنطوى على نفس البيان الموضح لتنقلات البعثة . ويتجلى اهتمام الناس بتلك المنطقة فى بيت من الشعر لأبى الشمقمق (المتوفى قرابة ٧٩٦) المقطوعة رقم ٤٦ ، بيت ٢ من الطبعة التى يعدها مؤلف هذا الكتاب .

ص ٥٢ — ﻫ ٤ . استطاع السنيور ر . مننــدز بيدال فى كتاب La Espana del Cid (مدريد ١٩٢٩) ف ١ ، ص ٦٤ أن يصل مستقلا إلى نفس النتائج التى بلغها بيرن من ناحية تمزيق الإسلام الوحدة القديمة theundad antigua وبدئه للعصور الوسطى ؛ التى يعدها بالضرورة حقبة

لاتينية عربية Latino-Arabe . على أن إ . ر . كورتيوس فى Zs .F. Roman Philologie ، ع ٥٨ (١٩٣٨) ص ١٣٢ هـ ٤ . يلوح كأنما يقر منندز على رأيه . ومع هذا فإن جمهرة العلماء على وجه الإجمال شرعوا ينحرفون عن نظريات بيرن ؛ انظر مثلا ما كتبه ر . س . لوبيز فى Speculum ، عدد ١٨ (١٩٤٣) ، ص ١٤ — ٣٩ ، وانظر م لومبارد فى Annales : economies, Societes, civilisations ع ٣ (١٩٤٨) ص ١٩٦ — ١٩٨ . وكذلك س . م . كيبولا فى Annales : economies, Societes, civilisations ع ٤ (١٩٤٩) ص٥ — ٩ .

ص ٦٢ يرجع هـذا الإسم إلى فقرة من كليلة ودمنة ، كما يوضح ذلك جولدزيهر فى (Islam) مجلد ١ (١٩١٠) ص ٢٢ فما بعدها . فإن شئت معرفة دلالته من حيث النزعات التى يمثلها إخوان الصفا فارجع إلى ج . ريختر فى Studien Zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel (ليبزج ١٩٣٢) ص ٣١ . وربما أمكن موازنة الإسم باسم إخوان الصدق (البلخيين ؟) الذين أشار إليهم القشيرى ؛ انظر ما سطره ر . هارتمان فى Islam ، ع ٦ (١٩١٦) ص ٤٧ . ويتحدث الفقيه الحنبلى ابن تيمية (المتوفى فى ١٣٢٨) حين يفسر لفظة إخوان الصفا فيسميهم متهكما « إخوان الكدر » كتاب منهاج السنة النبوية (القاهرة ١٣٢١ — ١٣٢٢) الجزء الرابع ص ١٤٦ س ١١ — ٢٢ .

ص٦٨ — هـ٥٦ . انظر هـ . بك فى Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner (روما ١٩٣٧) ص ص ٤٦ — ٤٧ ، فإنه يرى أن تاريخ بارثولوميو هو قرابة ٩٠٠ م .

ص ٧٢ — هـ ٦٩ . إن شئت زيادة فى العلم بريكولدوس ومؤلفاته فانظر ى . موناريه دى ڤيار فى Orientalia Christiana periodica ع ١٠ (١٩٤٤) ص ٢٢٧ — ٢٧٤ ، وانظر مقال المؤلف المعنون Lo Studio dell'Islam in Europa anel ene LXIII secolo(citta del Vaticano, 1944) passim.

ص ٧٥ — إن شئت المزيد من الجدل المعـارض للإسلام فانظر أيضا ماكتبه ج . هولشرفى : nel XII Zs. f. philosophische Forschung ، ع ٢ (١٩٤٧/١٩٤٨) ص ٢٥٩ — ٢٧٤ .

ص ٧٨ — هـ ٨٨ . أنظر فى شأن المسائل التى اضطر المترجمون إلى مواجهتها مقال روزنتال المعنون Technique ص ٢٧ — ٢٩ .

ص ٨٠ — هـ ٩٥ . يسرد ف مينورسكى فى كتاب « حدود العالم » (لندن ١٩٣٧) ص ص ٤١٨ — ٤٢٥ ، الفقرات الرئيسية التى تتناول بيزنطه بالذكر عند الكتاب العرب . وإذا شئت مزيدا من المعلومات فانظر م . إتزدن فى Revue des etudes islamiques ١٩٤١—١٩٤٦ (١٩٤٧) ، ص ص٤١—٦٢ ، ومينورسكى فى Annuaire de L'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves ع ١٠ (١٩٥٠) ص ٤٥٥ وما بعدها .

ص ٨٣ — هـ ١٠٢ . إن ربيعة بن أمية بن خلف الجمحى ليهاجر من بلاد المسلمين إلى بيزنطة بسبب نزاع نشب بينه وبين أبى بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين ؛ انظر ر . ا . نكلسون J R A S ٢ ١٩ ص ص ٣٤٠ و ٨٢٧ .

ص ٨٣ — هـ ١٠٣ . يقال إن مهاجرا من دار الإسلام اسمه بشر كان أول من أثار الحركة المضادة للصور ؛ انظر ل . كايتانى فى Chronographia (باريس ١٩١٢ — ١٩٢٣) . s. a. 104 . وقد أصدر إ . مونتيه فى Revue de L'histoire des religions ع ٥٣ (١٩٠٦) ، ص ١٤٥ — ١٦٣ مقالا فى : "rituel d'abjuration des Musulmans dans l'Eglise grecque" وهى أمور ترجع كلها إلى عهد فوتيوس (المتوفى ٨٩١م بطريرك القسطنطينية ٨٥٨—٨٦٧ و ٨٧٨ — ٨٨٦) .

ص ٩٨ — كان الناس فى الجاهلية يضمون الله إلى الآلهة الكبرى القديمة التى أخذت تخرج من عداد المعبودات الفعلية التى كثيرا ما اتبعها أنبياء عكفوا على إزالة ما كانوا يرونه عقيدة الوثنية المنحطة التى يؤمن بها معاصروهم . وبهذا المعنى يكون محمد مماشيا لموسى ولمن جاءوا بعده من أنبياء بنى إسرائيل الذين يؤمنون بالرب الأعلى ياهوه Hochgott Yahwe ويناصرونه على الإله بعل

الذى كان فى زمانهم . انظر المسيو م . إلياد فى Traité d'histoire des religions (باريس ١٩٤٩) ، ص ص ٧٥ ، ١٠٢ . انظر ما كتبه بروكلمان فى : Archiv. f. Religions wissenschaft ع ٢١ (١٩٢٢) ، ص ١١٨ ، فإنه يعد فكرة «الله» بوصفه ربا أعلى Hochgott فكرة تملكها بعض الدوائر الباطنية .

ص ١٠٩ — هـ ٢٥ . وكذلك يذهب حمد بن محمد الخطابى (المتوفى ٩٩٦ أو ٩٩٨) فى كتاب بيان إعجاز القرآن ، (مخطوط) بليدن ١٦٥٤ بالورقة ١٣٠ ب . . على أن ابن تيمية من الناحية الأخرى يصر أن الأشكال المختلفة التى يوردها « الكتاب » لنفس القصة لها على الدوام دلالتها الخاصة ؛ انظر هـ . لاوست فى Essai sur les doctrines sociales et politques de Taki-d-Din Ahmed b. Taimiya (القاهرة ١٩٣٩) ، ص ٢٣١ .

ص ١٢٠ — هـ ٦٣ . يعبر ر. بلاشير فى كتابه Histoire de la Litterature Arabe ج ١ (باريس ١٩٥٢) ، عن عدم اعتقاده بصحة نسبة هذه القصيدة إلى الأعشى لمخالفة أسلوبها لأسلوبه وذلك لشدة بساطتها بالنسبة إلى سائر أشعاره . ولكن يلوح أن فى الإمكان إرجاع تلك البساطة إلى جدة الموضوع بالنسبة للشاعر وبعده عن الموضوعات الشعرية المطروقة .

ص ١٢٨ — هـ ٧٩ . يشير ب . اسنل فى Die Entdec kung des Geistes (همبورج ١٩٤٦) ص ٤٣ ، إلى طلب جدعون بأن يخرق الله قوانين الطبيعة كآية على تعضيده (القضاة إصحاح ٦ : آية من ٣٦—٤٠) ويلاحظ أن العلامات التى يطلبها الإغريق من آلهتهم تتفق دائما مع طرائق الطبيعة وأن ما تحمل من النبؤات إنما يرجع إلى توقيتها . ثم يستطرد فيلاحظ أن :

"im Gegensatz zu den Griechen, die aus demgeordneten Kosmos auf die Existenz Gottes schliessen offen bart sich dieser der Christen gerade aus dem Paradoxen".

ومن الجلى أن بعض التقاليد الإسلامية تكون على هذا الاعتبار راسخة الجذور فى التقاليد اليهودية المسيحية متشعبة منها .

ص ١٣٠ — هـ ٨٩ . « وذكر جبرائيل بن بختيشوع فى جملة ما ذكره لإبراهيم بن المهدى يوما أنه دخل ذات يوم على الفضل بن سهل (المتوفى وهو

وزير للمأمون فى ٨١٨ أو ٨١٩) ذى الرئاستين بعد إسلامه وهو مختتن وبين يديه مصحف قرآن وهو يقرأ فيه قال فقلت : « جون بينى نامه إيزد فقال حوش وجون كليلة ودمنه » (تفسير هذا الكلام قال جبرائيل قلت له كيف ترى كتاب الله ؟ فقال طيب ومثل كليلة ودمنه) . ابن القفطى فى تاريخ الحكماء نشره ج . ليبرت (ليبزج ١٩٠٣) ص ١٤٠ ؛ اقتبسه ج . فو فى
"Arabiya. Unter. zur. arab. Sprach-und Stil geschichte" Abh. Sächs AW, philologisch-hist, KL, XLV/1 (1950), 47.

ص ١٣٤ — س ٦ . على أن الأشعرى يحاول أن يحتاط لمسئولية الإنسان بتمثيله إياه فى صورة من يكسب أعماله (دون أن يتسبب فيها) وذلك بموافقته عليها . وفكرة هذا الكسب تقابل فكرة Syg Katathesis عند الرواقيين ؛ ولا يمكننا أن نقطع ما إذا كان لهذه الفكرة الرواقية تاثير أم لا ؛ أنظر س . هوروفتز فى Uber den Einfluss der griech Philospohie auf die Entwicklung des Kalam (برسلاو ١٩٠٩) ص ٤١ هـ ١ ، ونفس المؤلف فى Der Einfluss der griech. Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bie den Arabern ، (برسلاو ١٩١٥) ص ٣٢—٣٣ . وانظر أيضا و.م.واط فى: Free Will & Predestination in Early Islam (لنـدن ١٩٤٨) ص ١ ، فإنه يجمع فيه خصائص مجادلات المسلمين فى الجبر والاختيار بوصفها « بحثا فى نصيب كل من الله والإنسان من تحديد مجرى الأحداث فى الآونة الراهنة» ، وهو كما يعقب واط بحق أمر بعيد كل البعد عن البحث العصرى فى موضوع الاختيار والنظرية ونظرية الحتمية العلمية .

ص ١٣٤ — هـ ٩٨ . انظر چيرولامو كاردانو (المتوفى ١٥٧٦ فى De vita propria ترجمة چين استونر (نيويورك ١٩٣٠) ص ٢٨٥ : « أعلم أن أرواح الناس خالدة ، أما طريقة ذلك فأنا أجهلها » .

ص ١٣٤ — هـ ٩٩ . إن شئت دراسة مبادىء المعتزلة فانظر هـ . س نايبرج فى دائرة المعارف الإسلامية حـ ٣ ص ٧٨٧ — ٧٩٣ ؛ وانظر الترجمة الألمانية فى Hand wörterbuch des Islam نشرها ا . د . ڤنسنك و ج . هـ . كرامرز (ليدن ١٩٤١) ص ٥٥٦ — ٥٦٢ .

ص ١٤٣ — ﻫ ٤ . وحدث فيما بعد أن استقرت الفكرة القائلة بأن السنة أوحيت إلى محمد (ص) بواسطة جبريل فى نفس الوقت الذى أوحى إليه فيه القرآن ، انظر لاوست فى Essai ص ٢٣٤ .

ص ١٤٥ — ﻫ ٩ . وكذلك شأن القديس أمبروز : "Omne veruma quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est" (وهى فكرة اقتبسها إ . جليسون فى Spir of Mediaeval. Philosophy نيويورك ١٩٢٦ ص ٤٢٨) .

ص ١٤٦ — ﻫ ١١ . يشترك الإسلام ومسيحية العصور الوسطى فى كراهية البدع ، وفى الأخذ بالتقاليد من حيث هى ، وما يترتب على ذلك من ضرورة جعل كل إصلاح فى صورة الرجوع إلى الأحوال التى كانت سائدة فى أيام مؤسس العقيدة .

ص ١٧٢ . إن خرقة الصوفى كانت فى الأصل زرقاء (وهو لون الحداد) وكانت تتكون من رقع تؤخذ أحيانا من عباءة صوفى آخر ، وكانت عباءات القديسين السريان كالقديس افرايم سيروس ويعقوب بردعانه أو مار بباى « كانت تتكون من أسمال متعددة الألوان » ؛ انظر ڤنسنك فى :

Verh, d, Kon. Ak van, Wetenschappen, Afd. Letter Kunde, N. R. XVIII (1918), No 1, Pp. 54 — 55.

ص ١٧٤ — ﻫ ١٠٨ . إن فكرة درج المرقاة Scala mentis ، أى سلالم المعراج الذى يقترب به الصوفى من الله ترجع إلى أفلاطون (السمبوزيوم C٢١١ ، التى يوصف فيها ارتقاء الأشكال حتى تصبح فريدة بأنه يحدث فى مراحل تتجه إلى أعلى ؛ انظر أ . ج فستوجيير Contemp, et vie, cont, selon Platon (باريس ١٩٢٦) ص ١٩٥ ﻫ ١ .

ص ١٧٥ — ﻫ ١١١ . لعل من الجدير بالملاحظة أن أفلوطين كما يقول فورفيريوس فى Vita الفصل ٢٣ ، لم يبلغ درجة الوجد إلا أربع مرات أثناء إقامة فورفيريوس معه . وعلى الجملة كان الوجد نادرا بين فلاسفة الأفلاطونية الحديثة ، بيد أنه كان كثيرا نسبيا فى دوائر صوفية العصور الوسطى .

(ولكن تأمل أيضا فى كتاب برنار من كليرفو (of Clairvaux) المعنون Sermoi in Canticum ف ٢٣ : ١٥ ، وفيه يشكو ندرة النشوة وقصرها : « Heu rara hera et parva mora » . والفقرة التى يصف فيها أفلوطين خبرته العليا كانت معروفة للعرب عن طريق كتاب كان يدعى باسم « الهيات أرسطو » ، نشره ف . ديتريسى (ليبزج ١٨٨٢) ص٨ الترجمة (ليبزج ١٨٨٣) ص ٨ — ٩ ؛ انظر ج . فاجدا فى J. Asiatique العدد ٢٢٦ (١٩٤٨) ص ٣٢٥ .

ص ١٧٧ — س ١٧ . [اللقانة] عمل صوفيون آخرون فى نفس هذا الاتجاه ؛ فكذلك كان شأن الهجويرى والأنصارى الهروى (المتوفى عام ١٠٨٨ / ١٠٨٩) .

ص ١٨٠ — ﻫ ١٢١ . ينسب القشيرى فى رسالته طبع القاهرة ١٣٣٠ ص ١٦٤ س ١٥ ؟ ١٦ هذه الملحوظات إلى أبى يزيد البسطامى (المتوفى حوالى ٨٧٥) . وتسجل م . سميث فى كتابها رابعة ، قولا آخر لأبى يزيد لم يعلق فيه قيمة كبيرة على معجزات الأولياء وذلك لأن الشياطين نفسها كانت تمنح أحيانا مثل تلك « الاستجابة لدعواته » .

ص ١٨٧ — ﻫ ٥ . إن التعريف الرومانى للفظة Jurisprudentia (الفقه) مشتق من اعتقاد الرواقيين بأن الفلسفة هى المعرفة Episteme بالأشياء ، البشرى منها والإلهى ؛ انظر ﻫ . فون آرنم فى Sto. vet. fragmenta (ليبزج وبرلين ١٩٢١ — ١٩٢٤) ، ج ٢ ص ٣٥ ؟ ٣٦ .

ص ١٩٤ — يوضح أندريا فى Person ص٢٢٩ ، إنه حدث — فى البداية على الأقل ، أن مذهب العصمة كان يهدف إلى إثبات أن الوحى صحيح وحق أكثر منه إلى الرفع من شأن النبى .

ص ١٩٨ — إن شئت تحليلا للدولة الإسلامية من حيث علاقتها بوظيفتها من ناحية نظرة المسلم إلى الحياة ، فانظر ما كتبه مؤلف هذا الكتاب تحت عنوان «Gov. in Islam» فى موضوع Freedom & Authority in our Time فى أعمال المؤتمر الثانى عشر للعلوم والفلسفة والدين (نيويورك ١٩٥٣) ص ٧٠١ — ٧١٦ .

جديد ينزل عليه وحى جديد ينسخ شريعة القرآن ؛ انظر ر . استروثمان Islam عدد ٤ (١٩١٣) ص ٧٢ فما بعدها .

ص ٢٦٣ — إن النهضات الثقافية فى الإسلام وفى عالم المسيحية الغربى ، معرضة للنمو على حساب الوحدة السياسية .

ص ٢٦٦ — هـ ٨٨ . قدر للاهتمام بالسيكولوجيا القومية أن يستمر طويلا . وقد حاول إخوان الصفا بحث هذا الموضوع كما أن التوحيدى فى كتابه الامتاع والمؤانسة ج ١ ؟ ص ٧٠ فما بعدها ، يحلل مسألة المقارنة بين الشعوب بوصفها مسألة ؛ انظر أيضا نفس المرجع ص ٢١١ — ٢١٣ .

ص ٢٦٨ — هـ ١٠٠ . تزوج الصحابى أبو ذر (المتوفى ٦٥٣) من امرأة زنجية فأنزله إخوانه من عيونهم (ا . س . تريتون Muslim Theology لندن ١٩٤٧ ص ١٣) ؛ استطاع الإمام الحسن (المتوفى ٦٦٩) بصلواته وبمعجزة من الله أن يحول امرأة زنجية أسدت إليه جميلا إلى امرأة بيضاء (دونالدسن فى المرجع السابق ص ٧٥) .

ص ٢٧١ — هـ ١٠٥ . وكذلك أيضا كتاب سياست نامه لنظام الملك ص ١٣١ (الترجمة ص‌ص ١٩٢ — ١٩٣) . انظر أيضا « تاريخ دمشق » لابن القلانسى (المتوفى ١١٦٠) ، نشره هـ . ف . أمدروز (ليدن ١٩٠٨) ص‌ص ٢٨٣ — ٢٨٤ . (الترجمة ر . لى تورنو (دمشق ١٩٥٢ ص‌ص ٢٧٢ — ٢٧٤) Damas de 1075 a 1154 .

ص ٢٧٤ — وكذلك أيضا كتاب « نقد الشعر » لقدامة بن جعفر (المتوفى ٩٢٢) (القاهرة ١٩٣٤) ص‌ص ٥١ — ٥٢ ، وهو يدخل مهرة الصناع واللصوص بين طبقة السوقة .

ص ٢٧٤ — يربط كتاب « قابوس نامه » ترجمة ليفى ص ١٨ بين المركز الإجتماعى والقيمة الشخصية . « كان الله والحق يقال قادرا على جعل الناس جميعا أغنياء ؛ ولكن حكمته اقتضت أن يكون بعض الناس غنيا والبعض فقيرا » .

حتى يتجلى المرتبة والشرف اللائقان بكل رجل ويعرف أشرفهم » . والفقرة التي فى رسالة « العلوم للتوحيدى » فى رسالتان [القسطنطينية ١٣٠١] ، ص‌ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، تنطق بإحياء التحيز الكلاسيكى القديم ضد الصناع وأرباب الحرف . وقد ظل أمر « الفضل والتأدب » بوصفهما معادلين لكرم المحتد فى تخويل المرء الحق فى المركز الاجتماعى المحترم ، — فكرة حية طوال العصور الوسطى ؛ انظر « مناهج التوسل » لعبد الرحمن بن محمد البسطامى (المتوفى ١٤٥٤) (القسطنطينية ١٢٩٩) ص ١٣٧ .

ص ٢٧٨ — هـ ١٢٢ . يوضح ڤاچدا فى J. Asiatique عدد ٢٣٦ (١٩٤٨) ص ٣٢٥ ، أن المحتسب هو إلى حد ما خليفة الأجورانوموس agoranomos الهلينستى . فقد جاء فى « حياة القديس يوحنا المحسن » (المتوفى ٦١٩) ذكر شخص يشرف على السوق بالإسكندرية كان له الحق أن ينال بالجلد والتشهير كل صاحب دكان خالف الأوامر . انظر إ . داوز ، ن . هـ . باينز فى Three Byz. Saints (أوكسفورد ١٩٤٨) ص ٢٢٧ .

ص ٣٠٠ — هـ ٢٩ . رسم عبد القادر الچيلانى (المتوفى ١١٦٦) فى كتابه « فتوح الغيب » ترجمة و . براونى (برلين وليبزج ١٩٣٣) المقالة ٧٨ ص‌ص ١٥٦ — ١٦٠ ، — صورة العلمانى المثالى .

ص ٣٠٥ — كان ارتداء بدلة الجندى العسكرية ينطوى ضمنا على سوء السيرة (انظر الأحياء للغزالى جـ ٢ ص ١٠٧ س ٣٢ حيث قال : « أن يكون مجهولا والمجهول هو الذى ليس معه قرينة تدل على فساده وظلمه كزي الأجناد » ، وانظر أيضا المرجع السابق ص ١٠٩ س ١٥ ، ٢٩) ، وقد لبس الصوفى أحمد بن خضرويه (فى مؤخرات القرن التاسع) ، ثياب العسكر ليجلب على نفسه احتقار العامة ، الهجويرى ص ١١٩ (حيث اقتبس عنه ر . هارتمان فى Islam ع ٨ (١٩١٨) ص ١٩٨) .

ص ٣٠٩ — هـ ٥٠ . ينقل أ . ج . ڤنسنك فى Muslim Creed (كامبريدج ١٩٣٢) ص ١١٠ حديثا عن مسلم مفاده أن « إن من آيات فقه الرجل أن يقول

ص ٣٤٨ — إن هذا الطراز لخصه لوسيان (المتوفى بعد ١٨٠ م) فى كتابه Menippos ج ٤ (ج ١ ص ١٩٣ ، چا كوبتز) وجاستين الشهيد (المتوفى بين ١٦٣، ١٦٧) ، Dial with Tryphon الفصول ٢ — إلى ٨ ص٢ (حيث يميز أ . فون هارناك فى كتابه Miss. und. Aus. des. Christentums [ليبزج ١٩٢٤ ص ٤٠٥] ، — خطة ثابتة يتبعها چستين) . ويوضح ماسينون تأثير المحاسبى على الغزالى ، فى كتابه Lexiqne ص ٢١٦ ، كما تناقشه م . سميث بشىء من الإسهاب فى JRAS ١٩٣٦ ص ص ٦٥ — ٧٨ . وهذا هـ . هـ . شايدر يلاحظ فى Or. lit ع ٢٩ (١٩٢٦) ص ٥٤ — ٥٥ من شدة التقارب فى كتاب الغزالى « المنقذ » وقصيدة ناصر خسرو فى تاريخ حياته و « سلسلة الترتيب » لعمر الخيام (التى تطلبها عند ف . ريتر فى Oriens ع١(١٩٤٨) ص٣٦٢)، وفى آراء إخوان الصفا .

ص ٢٨١ — يلاحظ البيرونى فى فقرة معروفة من كتابه الهند ، نشره إ . سخاو (لندن ١٨٨٧) ص ٢٠٧ (الترجمة لندن ١٨٨٨ ج ٢ ص ١٠ — ١١) عدم اهتمام الهندوس بالمسائل التاريخية ، ويقارن ضمنا بين نظرتهم وبين موقف المسلمين المخالف لذلك تماما .

ص ٣٥٩ — هـ ٦٤ . إن هـ . س نيبرج فى Die Rel. des alten. Iran (ليبزج ١٩٣٨) ص ٤٠٣ ، يبين خصائص وظيفة علم الانساب .

"Die Genealogie ist im Orient, ja fast überall auser bei uns Modernen, keine Wissenschaft, und sie istes nie gewesen; sie ist eine praktische Angelegenkeit, eine Rechtsnorm und ein Mittel in der Hand geschickter Politiker, un gefahrso, wie es die Etikettefragen an den euro paischen Hofen des 17. Jh. waren".

ص ٣٩١ — هـ ٥١ . يضفى الجامى (المتوفى ١٤٠٢) على الموت غراما مسحة صوفية ؛ انظر ماسيه فى Anthologie ص ص ١٧٦ — ١٧٧ .

ص ٣٩٥ — هـ ٥٨ . ومن قبله يلاحظ أرسطوطاليس Eth. Nie ف ٣ — ٧ ص ١٣ قائلا : « بيد أن طلب الموت فرارا من الفقر ، أو من عذاب الحب

أو من الألم أو من الأسى، ليس من عمل الرجل الشجاع » (ترجمة هـ . ركهام « مكتبة لوب الـكلاسيكية ») .

ص ٣٩٦ — هـ ٦٣ . وعن الحب من حيث كونه مرضا اقرأ ما كتبه ف . هولزر Des poesi amatoria acomicie atticis exeulta ... (diss., Marburg,1899) وخاصة ص ٤٣ فما بعدها . (والفضل فى هذه المراجع يرجع إلى الأستاذ إ . ر . كورتيوس) ، هـ . كروهنز Arch für Kulturgeschte ع ٣ (١٩٠٥) ص ٦٦ — ٨٦ .

ص ٤٠٠ — هـ ٨١ . ويلاحظ مؤلف كتاب قابوس نامة ص ٤٠ س ١٧ — ١٩ (الترجمة ص ٦٢) أن : « . . . شرب الخمر إثم ، فإن شئت أن ترتكب إثما وجب أن لا يكون إثمك عديم النكهة . وإذا أنت شربت الخمر فاجعله أكرم أنواعها ؛ وإذا سمعت الموسيقى فاستمع إلى أعذبها نغما ، وإذا ارتكبت معصية ، فاجعلها مع حبيب جميل ، فإذا اتهمت بالخطيئة فى الآخرة ، لم توسم على كل حال بالغفلة فى هذه الدنيا » .

ص ٤٠٩ — هـ ٤ . ان النزعة الدولية التى يتصف بها علماء المسلمين تعيد للأذهان أقوال الفيلسوف اليونانى فيتروفيوس فى (De architectira ق ٦ المقدمة) : حين قال : « إن العالم وحده دون سائر البشر لا يمكن أن يكون غريبا فى أى قطر أجنبى ؛ . . . فهو مواطن فى أى دولة حل بها . . . » (ترجمة ف . جرانجر ، مكتبة لوب الـكلاسيكية ، لندن ونيويورك ١٩٣١ — ١٩٣٤) .

ص ٣٢٤ — اطلب فى شأن العلاقة بين الحضارتين الهندية والإسلامية كتاب Lexique لماسينيون ص ص ٦٣ — ٨٠ ؛ وكذلك س . باينز فى Beitrâge zur islamischen Atomén Lehre (برلين ١٩٣٦) ص ص ١١٨ — ١٢٣ ؛ وأيضا م . م . مورينو «Mist. Musul. e mist. ind» Annali Lateranensi ع ١٠ (١٩٤٦) ص ١٠٣ — ٢١٢ .

ص ٣٢٥ — إن شئت بحثا فى مسائل علم الكلام عند المعتزلة ، والآراء الكلامية الفلسفية عند الفلاسفة فانظر مقال ل . جو تيه فى Revue d'Hist. de la philoscphie

ص ٣٤٣ — أشار ف تيشنر فى : Beitrage zur Arabistik, Semitistik
الذى نشره ر . هارتمان ؟ هـ شيل und Islam wissenschaft (ليبزج ١٩٤٤)
ص ٣٤٠ — ٣٤١، إلى أن الأصل المشترك يكون سببا فى كثير من التطورات
المتماثلة فى الحضارتين الإسلامية والغربية فى القرون الوسطى ، ويهتم تيشنر
قبل كل شىء بأوجه التشابه بين الفتوة والفروسية ، ويزودنا سياقر شتاين
فى Mod, Philol ع ٤٧ (١٩٤٩) ص ١١٧ — ١٢٦ ، — يزودنا بمواد
تيسر لنا أن نتعقب بشكل أدق أوجه تشابه أخرى مماثلة لتلك تقوم فى نمو
الدعامة الفكرية للحب العفيف .

التعقيبات

تعقيب ١ ص ١٤ – إن الإسلام دين سماوى منزل، فما أنزل به الوحى على الرسول الأمين صلوات الله عليه أبلغه للناس كما نزل، فالقول إذن بأن الإسلام قد استولى على محتويات الكتب المقدسة، هو من الاسرائيليات المعروفة.

ت ٢ ص ٢٧ – كان بعض رجال المسيحية أول ظهور الإسلام يرون فيه فرعا من عقيدة آريوس الإسكندرى الذى يغلب الناسوت فى شخص المسيح عيسى بن مريم صلوات الله عليه على اللاهوت. ولكن نظرة بسيطة إلى فكرة الإسلام عن عيسى عليه السلام ترينا أنه يصوره نبيا فقط وإن يكن وجيها ومن المقربين، وقد اعترف الكتاب له بالمعجزات إذ يقول «وأبرئ الأكمه والأبرص» ولكن «بإذن الله». فالقول بأن الإسلام فرع جديد زائغ من المسيحية قول لا أساس له وإلا فمن أين جاءت الخلافات الأساسية فى جوهر العقيدتين. فبينما الإسلام ينكر صلب المسيح عليه السلام تجعل المسيحية ذلك الصلب من أساسيات معتقدها. فإذا كان الإسلام حقا فرعا من مذهب آريوس، فما باله يتخذ مبدأ يهدم ذلك المذهب من أساسه؟ ومعلوم أن آريوس وإن ناقش لاهوت المسيح، لم يناقش قط ولم يشك يوما فى الصلب.

ت ٣ ص ٣٠ – حسبنا ردا على هذا أن المؤلف نفسه يسقط رأى ذلك المتعصب نيكيتاس إسقاطا منطقيا. إذ يقرر أن نيكيتاس لم يستند إلى دليل تاريخى بل اكتفى بمقارنة ما ورد فى القرآن بما ورد فى الكتاب المقدس.

ت ٤ ص ٤٢ – الزعم بأن الصورة التى تحويها سورة الكهف فى القرآن صورة إجمالية أو غامضة إنما يدل على أن نيكيتاس لا يفهم البتة الغاية التى رمى إليها إنزال هذه السورة وغيرها من السور القصصية. ذلك أن نزولها لم يقصد به التفاخر بالعلم، لأن الله جلت قدرته هو أعلم العالمين بل هو العليم بكل شىء مضى أو لا يزال منطويا فى سجل الغيب، ولا قصد به إلى تلذيذ

ص ٣٤٣ — أشار ف تيشنر فى : Beitrage zur Arabistik, Semitistik
und Islam wissenschaft الذى نشره ر . هارتمان و هـ شيل (ليبزج ١٩٤٤)
ص ٣٤٠ — ٣٤١ ، إلى أن الأصل المشترك يكون سببا فى كثير من التطورات
المتماثلة فى الحضارتين الإسلامية والغربية فى القرون الوسطى ، ويهتم تيشنر
قبل كل شىء بأوجه التشابه بين الفتوة والفروسية ، ويزودنا سيامر شتاين
فى Mod, Philol ع ٤٧ (١٩٤٩) ص ١١٧ — ١٢٦ ، — يزودنا بمواد
تيسر لنا أن نتعقب بشكل أدق أوجه تشابه أخرى مماثلة لتلك تقوم فى نمو
الدعامة الفكرية للحب العفيف .

أما ما عدا ذلك من بذاءة فالرد عليه مضيعة للوقت ولعل القارىء يستشعر فيها اعترافا صريحاً بالعجز عن مقارعة الحجة بالحجة .

ولم يرو أحد أن ورقة بن نوفل قريب خديجة الذى استشارته السيدة كان نصرانياً أو راهباً ، وإنما هو رجل متحنث من الأحناف يعبد الله على ملة إبراهيم ، وهذا يكذب دعوى ثيوفانيز من كل وجه .

ت ١١ ص ٦٨ — تلك بذاءة متعصبة لقساوسة القرون الوسطى ، وحسبنا أن المؤلف استهجنها وذمها .

ت ١٢ ص ٧٠ — ترهات وأباطيل .

ت ١٣ ص ٧١ — هـــذه تخرصات ليس لها سند ، وتاريخ الإسلام كله التضحية فى سبيله والثبات على مبادئه .

ت ١٤ ص ٧٢ — إن القرآن الذى هو كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قد أجمع العرب كلهم على أنه وصل إلينا على نفس الشاكلة بالضبط التى تركه عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولم يذكر أحد قط لا من مشركى العرب وكفارهم ولا أى من سكان العالم على اختلاف أديانهم فى جميع العصور — اللهم إلا هذا المتعصب المفترى — أن حرفا واحداً زيد فى القرآن ، أو أن كلمة واحدة نقحت فيه . فأما أكاذيب قساوسة القرون الوسطى المغرضين فلا أدحض لها من كلام المؤلف فى فصل آخر من هذا الكتاب نفسه حيث يقول إن الكتاب الكريم لم يزد عليه شىء ولا أنقص منه بعد وفاة النبى . فرسول الله عليه أفضل الصلوات هو الذى رتب آى القرآن سورا قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى وتركه على ما تراه اليوم من تقسيم وترتيب .

ت ١٥ ص ٧٢ — ليس فى القرآن اختلاف ولا تناقض ، وإنما الذى فيه ناسخ شاءت حكمة المولى أن يذهب بمنسوخ يريد ألا يعمل الناس به .

ت ١٦ ص ٨٥ — ليس عجيبا أن ينعت كتاب القرون الوسطى المسلمين

بالكفرة بعد الذى رأينا من أكاذيبهم وتخرصاتهم . وكأنى بهم يتجاهلون أن الإسلام لا يدعو إلى شيء يختلف عما تدعو إليه الديانات الكريمة كافة من ابتغاء الدار الآخرة بالتقوى والصلاح وحسن المعاملة بين الناس والتزام الحق والخلق الكريم فى هذه الدنيا . وناهيك بنبيه العظيم الذى إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق ، وبكتابه المنزل الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ت ١٧ ص ٩٣ — قال الدكتور هيكل فى كتابه « حياة محمد » ص ٧٠ ط ١ ما نصه :

« اختلف المؤرخون فى العام الذى ولد محمد فيه ، فأكثرهم على أنه عام الفيل (٥٧٠ م) . ويقول ابن عباس : إنه ولد يوم الفيل . ويقول آخرون : إنه ولد قبل الفيل بخمس عشرة سنة . » ويذهب غير هؤلاء إلى أنه ولد بعد الفيل بأيام ، وبأشهر ، وبسنين يقدرها قوم بثلاثين سنة ويقدرها قوم بسبعين » ويرجح كوسان دى برسفال « أن محمداً ولد فى ٢٠ أغسطس سنة ٥٧٠ أى عام الفيل » وإذن فليس ميلاده فى ذلك العام من مدعيات الخيال الشعبي .

ت ١٨ ص ٩٣ — ليس مرد الأمر هاهنا مشايعة للروم ولا تقديرا للظروف بل الواقع أنها آية كريمة ووحى منزل حمل إلى النبى صحيفة من صحائف غيب الله حققت الأيام صدقها « ألم غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين » وقد صدق الله نبيه ما نبأه به وانتصرت الروم .

ت ١٩ ص ٩٤ — وكيف غاب عن المؤلف ذكر قس بن ساعدة الأيادى ونبى بنى عبس الذى ضيعه قومه كما جاء فى الأثر عن الرسول وهؤلاء الأحناف الذين هالهم ما تردى فيه قومهم من وثنية وضيعة وعبادة لأنصاب لا تضر ولا تنفع ، فأخذوا يبحثون عن الخير والحق .

ت ٢٠ ص ٩٤ — لقد شاءت إرادة المولى جل وعلا أن تشعر قريشا بأن شيئا مما تستمتع به مكة من مكانة لن يتغير . ومن ثم أمر الرسول فحول

الفصاحة ، ولا يرون فى نسجه اختلافا ولا فى وقعه فى النفس تباينا ، فكل أجزائه رائع أخاذ ، وكل ألفاظه ذو جرس ونغم ، يستولى على الأفئدة ويعلو على بلاغة كل بليغ .

ت ٢٧ ص ١٠٧ — لو قارنا بين ما نزل من سور القرآن لأول عهد الإسلام وما نزل منها بعد أن استقر الأمر للنبى لما وجدنا فارقا فى الأسلوب ولا الأخيلة وإن اقتضى الأمر فى تدبير الدولة إلى تنويع الموضوعات واتساعها كان محمد يصدر فى جميع تصرفاته عن وحى كريم ، فما كان منه تساهل أو تشديد أو اسماح أو إصرار فمرده الإرادة الآلهية . وإذا فلا يجوز عقلا أن يأتى محمد بالوحى ثم يخالفه فيتساهل هو حيث يتشدد ربه .

ت ٢٨ ص ١٠٨ — ما ندرى لماذا يلذ المستشرقين أن يحاولوا أن يجدوا المغامز فى شخص أكرمه الله تعالى بالنبوة وخصه بالتأديب ومدحه بالخلق العظيم ونفى عنه غلظ القلب وكان فى بيته وحسن معاملته لزوجاته ورقته معهن مضرب المثل وموضع العجب من مجتمع لا يعرف هذه الآداب . وبديهى أن يظاهر الله رسوله وهو الذى ما نطق قط عن الهوى والذى كانت تصرفاته لحكمة يعلمها الله أو لعبرة يشاء أن يتعظ بها ذوو الألباب فكل تصرفاته عليه السلام سليمة متمشية مع أوامر الله ونواهيه .

وإذن فأين لحظات القلق التى سببتها أموره الشخصية صلوات الله عليه للمسلمين .

ت ٢٩ ص ١٠٨ — أما أن الغرب ينتقد أسلوب القرآن فذلك ديدنه إما جهلا وإما تحيفا .

وهل ينتظر إنسان من أجنبى لم يتفيأ البيئة العربية ولم تتعود أذناه جرس اللغة العربية إلا من بعض ألفاظ تلقفها من هنا أو هناك ، أن يستطيع الحكم على كتاب الله الذى هو الآية الكبرى فى الإعجاز ، والذى أنزله بلسان عربى مبين ، وتحدى به قريشا والعرب كافة وهم من هم فى الفصاحة والبلاغة . فقال

جل من قائل : « فإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » . فماذا استطاع العرب جميعا أن يفعلوه ؟ لم يتقدم أحد لمطاولة القرآن ومحاكاة أسلوبه ، وكان ذلك العجز اعترافا صريحا منهم بصدق آية الرسول الكبرى ، وهل أتاك حديث عمر بن الخطاب حين ذهب ليقتل أخته وزوجها الآنهما صبآ ، فما كاد يسمع منها قوله تعالى : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » إلى آخر الآيات ، حتى أحس بقوته القدسية التى لا يقوى على صدها ، ودخل الإيمان قلبه فذهب إلى الرسول فبايعه ، وهذا الوليد ابن المغيرة يقول وهو من فحول العرب وذوى أحلامها والمتصرفين فى فصاحتها يصف ما سمع من محمد عليه الصلاة والسلام من آى القرآن ، « والله إن لقوله الذى يقول لحلاوة وإن عليه لطلاوة ، وإنه لمثمر أعلاه ، ومغدق أسفله ، وإنه ليعلو ولا يعلى ، وإنه ليحطم ما تحته » .

وهذه علوم العربية كلها تقوم على إعجاز القرآن وإظهار مفاتنه ومحاسنه ، وهؤلاء رجال العربية جميعا بين مسلم ومسيحى ممن تذوقوا أدبه وانتشوا بفصاحته لا يعرفون فيها كلماً أفصح من كلام الله . هذا الجاحظ والباقلانى والجرجانى والزمخشرى ، لو أنك قلبت فيما تركوا من آثار ، لوجدت من التعريف بالبلاغة القرآنية ، والتنويه بما جاء فى محكم التنزيل من أخيلة رائعة وأفكار عالية ومواعظ عميقة الأثر ما لا يكاد يقع تحت حصر وما يقنعك بأن إجماع المسلمين كافة إنما هو على الاعتراف بما لاشك فيه من بلاغة القرآن وإحكام نسجه وقوة عبارته وأن لكل تكرار وترديد فيه حكمة ظاهرة لكل ذى عينين .

فأما ذلك « البعض » من المسلمين الذين يشاركون الغرب المتحيز المتحيف رأيه فما باله لم يذكرهم صراحة وعهدنا به أن يذكر مراجعه فى أتفه الأمور .

ت ٣٠ ص ١٠٨ — الواقع أن عثمان ليس هو الذى نظم القرآن ، وإنما الذى دونه وبوبه سورا ورتبه آيات هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو مكتوب من قبل وفاته على الصورة التى يراه عليها الناس اليوم أى فى

الأزل ، وأنه مهما فعل فصيره محتوم فريق فى الجنة وفريق فى السعير . ومنهم من توسط فقال إن للإنسان كسبا فقد خلقه الله وهداه النجدين ولهذا الكسب يثاب ويعاقب والتبعة والمسئولية تقع على نفسه بناء على هذا الكسب . والمؤلف ينظر هنا إلى رأى الأشاعرة ويترك من سواهم من الفرق الإسلامية .

ت ٣٩ ص ١١٣ — لا شك أن القرآن يعترف صراحا أن المسيح إنما هو فعلا كلمة الله . وما أدرى من أين يجىء الغموض والله فى موضع آخر يخاطب عيسى عليه السلام فيقول: «أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى آلهين من دون الله» فيقول «سبحانك ماقلت إلاما أمرتنى . إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك» .

فأما أن هناك شيئا مستمدا من أوريچينيس وأمثاله فالمستمد هو المسيحية لا الإسلام . وليس فى القرآن آية واحدة تدعو الله باسم المسيح ، وبالتبعية ليس ثمة آية إلا وتعده نبيا ولد بطريقة إعجازية ولكنها لا تخرجه عن بشريته . فلئن هو خلق طيرا فإنما يخلقه بإذن الله ، وإذا هو أبرأ الأكمه والأبرص أو أحيا الموتى فما ينضح فى ذلك عن قوته ، بل بإذن من الله .

ولكن يأبى الله إلا أن يتعلق هؤلاء المبشرون فى القرون الوسطى بهذه النقط لتشكيك الناس فى أمور ظاهرة جلية ليس إلى الشك فيها من سبيل .

ت ٤٠ ص ١١٤ — هنا أيضا يعود المؤلف إلى الحديث عن الجبر والاختيار . وماخلصت الحياة من هذه المشكلة حتى الساعه . ولكن المؤلف ينحو هنا منحى بعض غلاة الفرق ، إذ يشددون على أن الإنسان مكتوب عليه ما قسم له من السعادة أو الشقاء منذ الأزل وأنه مهما يفعل فلن ينجو من مصيره المحتوم ، ولكن يبقى بعد ذلك — فيما ترى فرق أخرى — أن الخير والشر كسبيان ، وتعتمد الجمهرة فى ذلك على آيات من التنزيل تجعل الإنسان يعيش بما ركب فيه من عقل وهوى واتزان وهوائج ، وبذلك يكون مسئولا عما يعمل ولا يكون أى أحد عداه مسئولا عن ذلك العمل . ولا شك كما قلنا فى أن الله إذا كان يكون فيما يرى بعض هؤلاء الأئمة منشىء الشر وكما يأخذه المؤلف رأيا ثقة إجماعيا ،

فلا شك أنه كذلك خالق الخير . ولا شك كذلك أنه يصف نفسه بأنه الرحمن الرحيم ، ويأمر الناس بالعدل والإنصاف .

ت ٤١ ص ١١٦ — وكيف ذلك وهو الذى أوضح للناس حدود الله بأحاديثه الشريفة وتطبيقاته العملية فى الحياه اليومية . وهو الذى وضع للناس أسس الشريعة الإسلامية التى أقام عليها الأئمة مذاهبهم ، وهل أتاك حديث وضع تلك المذاهب ، وتقيدها بما مر على الناس فى أيام النبى عليه السلام من خبرات وما صدر منه صلاة الله عليه فى تلك الخبرات من أحكام ومبادئ ؟!

ت ٤٢ ص ١١٨ — فكيف جاز للمؤلف إذن أن يبدأ هذا القسم الثالث بذكر آراء الغربيين التى يقول بأنها تأخذ على الكتاب الكريم المآخذ ، وأن بعض المسلمين يشركونهم هذا الرأى ؟

ت ٤٣ ص ١١٨ — لقد درج الأوربيون على نعت الرسول عليه السلام بالزعامة طورا وبالبطولة طورا آخر وبالابتداع والتجديد آونة . فالمؤلف هنا ينظر إليه عليه السلام من ناحية عقلية ودنيوية بحتة .

ت ٤٤ ص ١١٨ — ترى بعض الفرق أن عصمة النبى مطلقة وتتصل بكل ما يصدر عنه من قول وفعل ، وتعتمد على بعض أحاديث أحاد . ويلتزم المسلمون عامة أن الرسول عليه السلام معصوم فى تبليغ الوحى من أن يعتريه السهو وهو يجتهد فيصيب ويخطىء ، وهو يشير فى شئون الحياة ويكون الرأى غير ما يرى .

ت ٤٥ ص ١٢٤ — الواقع أن الخيال الشعبى يميل دائما إلى إضافة الخوارق إلى من يتعلق بهم من العظماء . والواقع أيضا أن المعجزة إنما تجىء من نوع رائج لدى القوم الذين تقدم إليهم . فموسى يقدم السحر إلى سحرة فرعون فيذهب بما يأفكون . وقد كانت البلاغة أروج ما لدى العرب . وكان التيقظ الذهنى الذى حدث قبيل الإسلام على أشده وعظم وعى العرب لجمال لغتهم وروعة بلاغتها . ومن ثم كانت معجزة النبى الكبرى هى بلاغة القرآن التى أفحمت العرب عندما تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله «ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» تلك معجزة الرسول عليه السلام الكبرى . فأما دوافع الخيال الشعبى والتحدى

بالكتاب المقدس نفسه والمؤلف نفسه يكذبه ه ٩٥ ويظهر ما فى سفر أيوب فى العبرانية من سجعات وفقرات إيقاعية ؟

ت ٥٠ ص ١٤٣ — يقول الله تبارك وتعالى لنبيه الكريم : « يأيها النبى بلغ ما أنزل إليك من ربك » ويقول عز من قائل « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

فالرسول عليه السلام هو وسيلة توصيل الوحى إلى الناس . وليس يجوز عقلا أن ينقل إلينا الوحى وينقضه ، وإنما أهل الرأى على أن النبى قد فوضت إليه العناية الربانية بيان النصوص القرآنية للناس وتفصيل ما أجمل الكتاب . ومن ثم فالسنة مفسرة للقرآن لا مناقضة له .

ت ٥١ ص ١٤٤ — هذا الذى يشير إليه المؤلف إنما هو المقصود به طبعا الأحاديث الموضوعة . وإن نظرة إلى الفقرة السابقة وربطا لها بهذه الفقرة وتفحصا لختام هذه الأخيرة ، ليظهرك على أن المقصود بهذه النبوءات ليس النبى صلى الله عليه وسلم ، بل هم أولئك الرجال الذين شاءت لهم أهواؤهم أن يستعملوا الأحاديث فى تثبيت قضاياهم أو نقض قضايا خصومهم ، أو إدخال بعض العقائد الغريبة عن الإسلام ، وبذلك أوقعوا المسلمين فيما لا يعلم أحد إلا الله خفياته وعواقبه من بلبلة واضطراب .

ت ٥٢ ص ١٧٨ — لا شك أن لبعض فرق الصوفية مبدأ مشهورا هو وحدة الوجود ، وهو فى نظر كثير من علماء الإسلام ينطوى على الزيغ . ولا شك فى أن الغزالى إذ أدخل الروح العاطفية فى مذهب السنة أدخل معها بعض آراء الصوفية ومعتقداتها . على أن الغزالى لم يقصد بالبداهة أن يدخل مبدأ وحدة الوجود ، وكل ما فى الأمر أنه يرى أن فى إمكان الإنسان أن يصل إلى الحقائق عن طريق الرياضة ، ولعل الكاتب فى هذا ينقل إلينا رأى بعض أئمة المسلمين فى الغزالى كابن تيميه وغيره .

ت ٥٣ ص ١٨٥ — كل قانون يمرن ويلين حتى لكأنه الماء إذا كانت العقول التى تسيغه مرنة فى تطبيقه ، مطاوعة فى تحويره بحسب الظروف

والمناسبات . ومن ثم لم يكن الجمود من ذنب الإسلام بل هو ذنب المسلمين فى بعض عصورهم ، وإن وجد فهو صفة ألمت بالمتأخرين من الفقهاء .

ت ٥٤ ص ١٨٨ — هذا رأى الكاتب ، ولكن الواقع أن القرآن والسنة قد جاءا لكل زمان ومكان وأنهما يمتازان بمرونة لطيفة جعلتهما يحتملان تأويل المسلمين لهما واستفادتهم بهما فى معاشهم ومعادهم على كر هذه القرون الطويلة . قال تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » فالعيب لا يقوم فيهما ، بل فى العقول التى تتدبرها وتعرف أولا تعرف كيف تستفيد منهما .

ت ٥٥ ص ٢١٢ — لعل الكاتب يشير بهذا إلى أنه لم يكن يجوز للمسلمين أن يدخلوا أى تعديل على الشريعة ، وإذا علمنا أن كتاب الله وسنة نبيه قد وسعا كل شىء، أيقنا أن ما يأخذه الكاتب على الشريعة يعود فى اعتقادنا إلى إحجام الفقهاء عن الاجتهاد ، وإلا فما الذى منعهم من تعديل اختصاصات القاضى بحيث تتناسب وواقع الأحوال .

ت ٥٦ ص ٢١٢ — وهل نسى الكاتب تلك القصص التى تروى عن عمر وغيره ممن ولوا الأحكام فى صدر الإسلام ، والتى كانوا يريدون بها أن يدرأوا الحدود بالشبهات وذلك لرقة عمرت قلوبهم ، فكانوا يوعزون إلى المتهمين بالإنكار ، حتى لا ينزلوا بهم العقوبات . ولله حكمة فى تشديد تلك العقوبات، هى الردع والتنبيه الشديد إلى ما يترتب على الجرائم من صارم الجزاء درءا للضر عن المجتمع .

ت ٥٧ ص ٤٠٩ — لا حاجة بنا إلى الدفع المتكرر بأن الرسول لم يأت بشىء من عنده ، فلا هو نقل عن الشريعة اليهودية ولا هو استقى من معين مسيحى ولا أحيا مراسم جاهلية . وبديهى أن كل مافى أمره عليه السلام أنه حمل الرسالة وأمر بنشرها بين الناس فأداها خير أداء .

ت ٥٨ ص ٤٠٩ — الحق إن فى هذا القول لخطأ كبيرا وقع فيه المبشرون فى قديم الزمان ، وهب لمكافحته رجال الفكر العربى فى الأزمنة القديمة والحديثة . فهذا الإمام محمد عبده قضى حياته مدافعا عن الإسلام مقيما البرهان على ما احتوى

فهرس الآيات القرآنية

الآية　　　　　　　　　　　　　　　　الصفحة

فهرس الآيات القرآنية

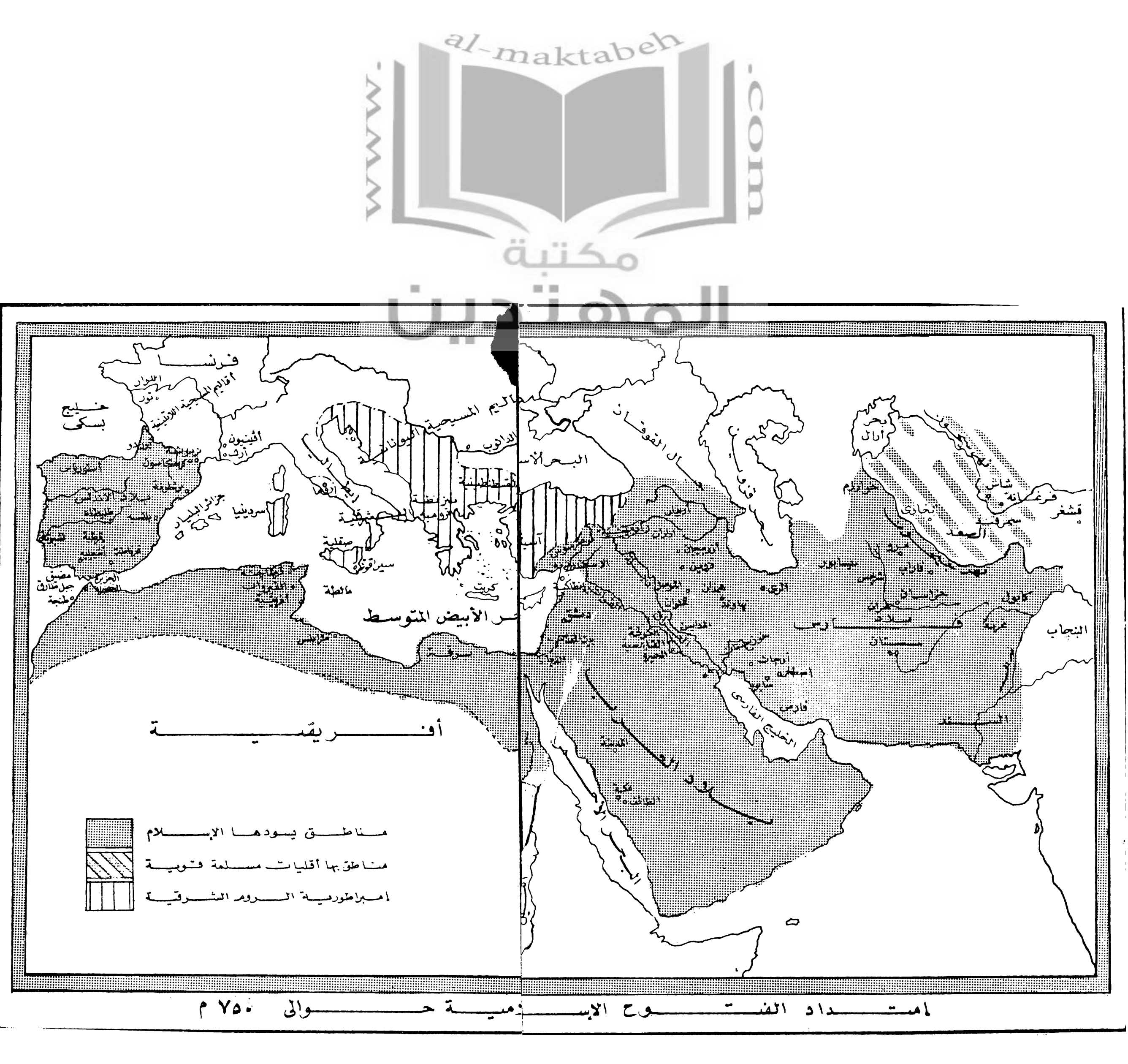
فهـــــرس أسماء الأعلام والبلدان

والكتب الواردة فى متن الكتاب

فهـــرس أسماء الأعلام والبلدان

والكتب الواردة فى متن الكتاب

(خ)



امتداد الفتوح الإسلامية حوالى ٧٥٠ م

تصويب الأخطاء

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٨	المقطع	المُقْطَعْ
٥٥	٣	معافاة	معاناة
٦٨	٨	بالهجر	بالهُجْر
٧٠	١	دوج	دوچ
٩٣	٢٣	النوحيدكان محدودا	التوحيد محدودا
٩٥	١٤	المواقع	الموانع
١١١	١٠	الأدعية	الأوعية
١٣٢	٦	تعقيب ٤٨ ا	—
١٣٢	١١	تعقيب ٤٩	تعقيب ٤٨، ٤٩
١٣٤	٦	نجمة بعد لفظة من عند الله	
١٤٣	ه ٤	تضاف نجمة فى آخر الهامش	
١٤٧	٥	الوليد ابن يزيد	الوليد بن يزيد
١٧٢	١	سقطت نجمة بعد كلمة الصوف	
١٧٧	١٧	نجمة بعد لفظة اللقانة	
٢٠١	٢٠	الشرح	الشرع
٢١١	١٨	التى تسمى	التى تُصمى
٢١٢	٦	أنها تستمع	أنها تستمتع
٢٢٠	٢٠	حلبة	حلية
٢٢٥	١٩	العهيدة	البعيدة
٢٢٧	١٣	أزمة	أَزِمَّة
٢٣٣	٢٣	مرهم	أمرِهم
٢٤٠	١٨	الفلفسية	الفلسفية
٢٤١	١٢	حده	حدِّه
٢٥٥	٤	ثلاثا	ثلاثة
٢٥٨	١٦	والمحاربون	والمحاربين
٢٦٣	١١	الصقاريين	الصفاريين
٣١١	١٤	فر	فو
٣١٤	٥	لأعدكم	لأعدّكم
٣١٩	١٨	الى	أعلى
٣٢٣	١٧	تورك	تورّك
٣٣٨	١٦	منفتعه	منفعته
٤١٧	١٥	اخثلافها	اختلافها
٤٢١	١٢	كتب	ألف
٤٢٥	١٧	وبعص	وبعض
٤٢٦	١١	انعمر	تلغى هذه اللفظة
٤٣٣	٣	ميتافزيقى	الميتافيزيقا
٤٣٥	٧	بأها	بأنها
٤٣٥	٢١	غنك	عنك
٤٣٩	١٨	متحصر	متحضر
٤٣٩	١٨	تعقيب ٥٩	ت ٦٠
٤٤٤	٥	Societes	Societies
٤٤٦	٩	Politques	Politiques

محتويات الكتاب